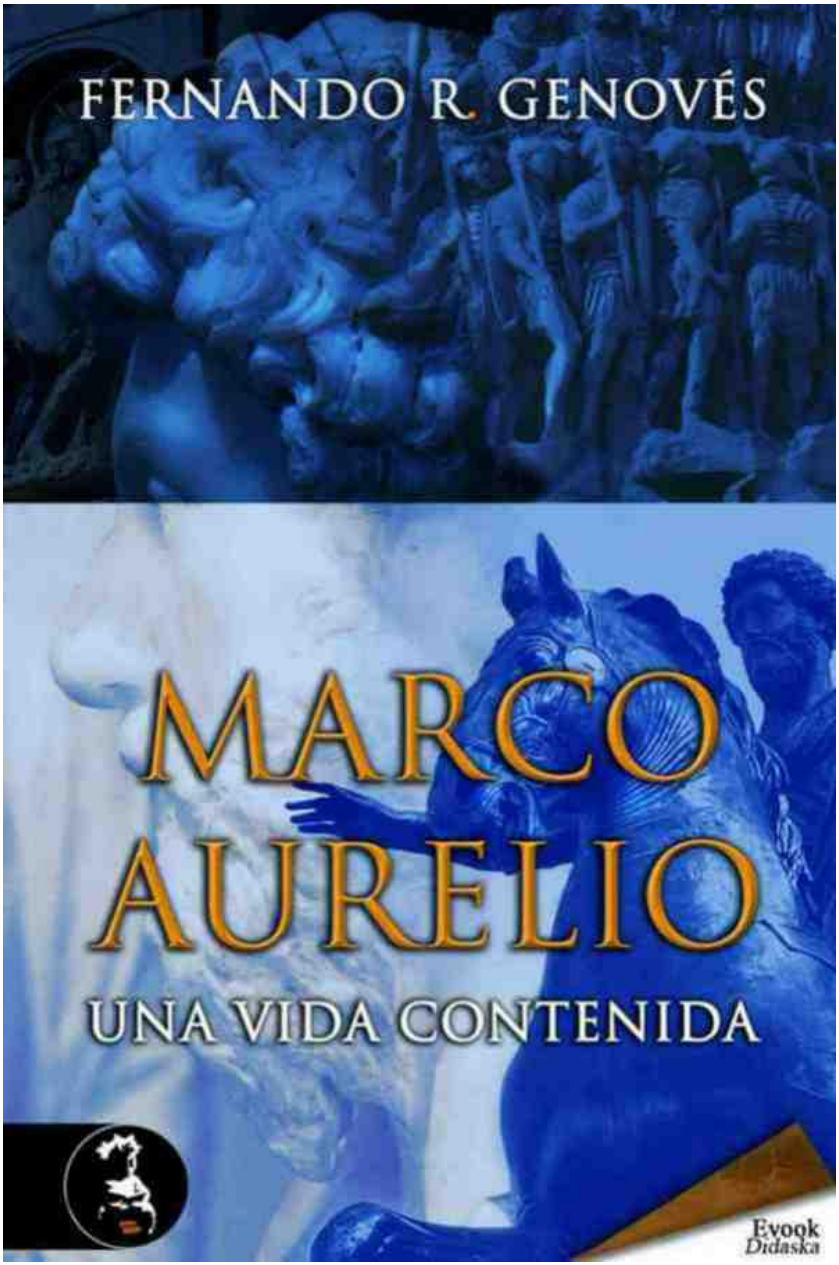
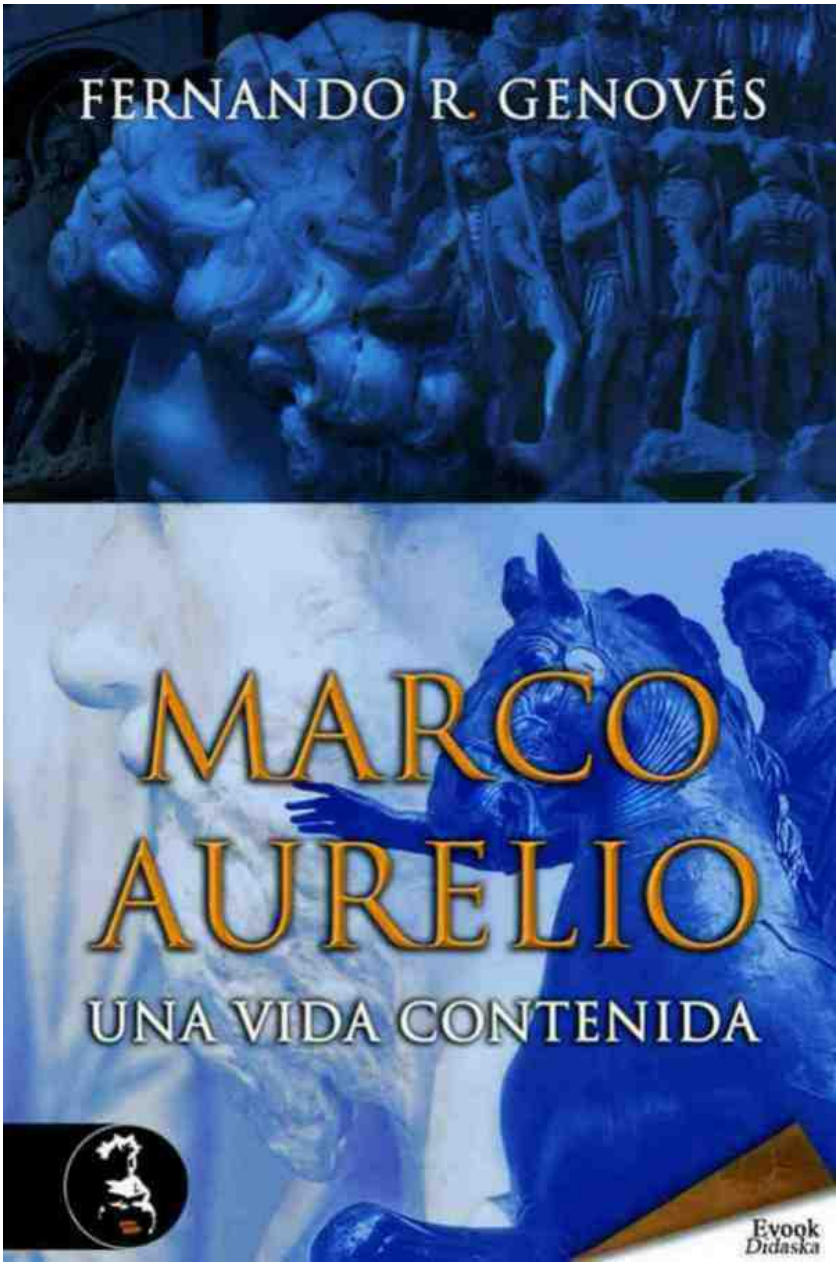

FERNANDO R. GENOVÉS
MARCO AURELIO
UNA VIDA CONTENIDA
Evook
Didaska


FERNANDO R. GENOVÉS
MARCO AURELIO
UNA VIDA CONTENIDA
Evook
Didaska

MARCO AURELIO

Una vida contenida

Fernando R. Genovés

Índice de contenido

Portada

Título

Cita

Preliminar

I. Introducción. La filosofía moral en los antiguos

1. Filosofía y moral en la vida y en los libros

2. Amor de sí, Philautia y vida buena

3. El cuidado de sí mismo y de los otros

4. La consideración del contento moral entre dos épocas

5. Un continente de ética

II. Marco Aurelio, una vida contenida

1. La educación de un príncipe romano

2. El estoicismo al poder

3. Civilización y barbarie, el daimon y las fronteras exteriores

4. El contento moral conforme a la razón y la naturaleza

Bibliografía

Despedida

Datos técnicos

Las sentencias de Séneca son estimulantes para el intelecto; las sentencias de Epicteto fortalecen el carácter; las sentencias de Marco Aurelio te llegan al alma.

Matthew Arnold

PRELIMINAR

La vigencia del clásico

Siempre hay buenas razones para volver a los clásicos. En especial, volver a quienes, como Marco Aurelio, han dejado una obra de referencia de lo más estimable. Para muchos, entre quienes me incluyo, las Meditaciones representan un libro de cabecera. Algunas mañanas, bajo de moral, no me levantaría de la cama sin cumplir con el rito de releer —o rememorar en la mente— seleccionadas y selectas sentencias del emperador romano. Igual que ocurre con los libros de aforismos, unas entradas complacerán a unos más que otras. Mas, sobre lo que no caben disputas es acerca de la permanente actualidad ni de la conveniencia de la revisión, y, no digamos, de la recepción de estos pensamientos puros.

El significado preciso de la vida buena —vida superior— del hombre, la mejor manera de ordenar la existencia en común del ser humano, es, ciertamente, materia disputable. Sin embargo, no se diga a la ligera que es materia opinable, sin más. A los griegos y los romanos de la Antigüedad (para los antiguos, según la fórmula abreviada y concisa que aquí emplearemos), la mera opinión se les antoja una instancia insuficiente con la que establecer la teoría y la práctica del vivir humano en el contexto de la polis. Es preciso rebasarla merced a un ejercicio intelectual que aporte claridad y conocimiento. Se hacen necesarios, en consecuencia, el conocimiento, la reflexión, la meditación.

Marco Aurelio es filósofo y emperador romano. Por ese orden. Los antiguos no lo pensaban ni decían con estas palabras, a la manera de José Ortega y Gasset, pero la idea y el sentimiento respiran el mismo oxígeno: primero es el yo y luego, la circunstancia, aunque uno no pueda salvarse sin la otra. Marco Aurelio debe cuidar de sí mismo y atender los asuntos del Estado, al mismo tiempo. Su vida y

obra dan cumplida noticia —y acaso también ejemplo— de la perspectiva vigente en los antiguos en lo tocante a un tema nuclear de la ética: cómo sobrellevar la tensión que comportan las obligaciones para con la vida pública y las devociones para con el propio ser.

No es esta, en puridad, una biografía sobre Marco Aurelio. El lector podrá encontrar en las librerías algunos trabajos muy meritorios al respecto, que citamos en la bibliografía. Tampoco es un manual de auto-ayuda. Nos interesa ensayar aquí —«inseparablemente»— sobre la vida y la obra del autor. En primer lugar, porque los sabios griegos y romanos no distinguían entre ambas categorías, al menos con la radicalidad que será característica de y en los «modernos». En segundo lugar, porque las Meditaciones componen una obra modélica en la que admirar la plenitud y la lucidez de una vida contenida, esto es, una existencia inspirada en lo que denomino ética del contento.

La voz latina contentus —de la que procede la voz castellana «contento»— proporciona una primera pista por la que penetrar en nuestro particular continente de acción. Atiéndase que ambos vocablos —«contento» y «continente»— comparten idéntica procedencia: el verbo contineo, que significa conservar, abarcar, pero también contener y refrenar. Muy próximo a este hallamos el verbo contendo, que habla de esfuerzo y afirmación.

Hacer regir, en consecuencia, el continente de la ética por el valor del contento supone básicamente insistir en tres rasgos:

1) la moral busca con interés primordial mantenerse dentro del ámbito de la razón práctica y la virtud;

2) la ética envuelve o contiene, en primera instancia, todo aquello que el ser humano precisa en primera instancia para procurarse los objetivos de una vida buena, y

3), como continente que es, la ética se concentra en los márgenes de su particular superficie, diferenciada de otras áreas por océanos ignotos, y al instalarse en tierra firme y privativa, al contenerse en sí misma, descubre el propio ser.

La noción «ética del contento» atiende, pues, al asunto principal de cómo mantener, conservarse y perfeccionarse uno mismo según «ordenan» la naturaleza y la razón. Es el caso que Marco Aurelio privilegió el hálito vital del sostenimiento en la vida buena a través del propio esfuerzo y el fortalecimiento del carácter (ethos), hasta el punto de convertirlo en guía interior del alma humana (el daimôn).

Hemos dividido nuestro ensayo en dos secciones. En la primera, cumpliendo funciones de Introducción al asunto recogido en el título del libro, ofrecemos una visión integral de la concepción ética en los antiguos y las sustanciales diferencias que la distinguen de la ética moderna. En especial, atendemos a la relación existente entre las preocupaciones morales (vivir en sí) y las ocupaciones políticas (vivir en la polis). Una consideración de ninguna manera ociosa ni gratuita en una exploración de la vida contenida en Marco Aurelio, filósofo y emperador. Aquellos lectores menos interesados por los argumentos teóricos del tema pueden perfectamente saltarse estos capítulos y pasar directamente a la segunda sección, consagrada a nuestra particular reflexión sobre el autor de las Meditaciones.

Sobre las citas y la bibliografía

Las citas acaso no sean necesarias en un ensayo, pero sí convenientes. Más que justificarse o escudarse tras ellas, el autor da pistas al lector para que siga el rastro que conduce hasta la fuente de los pensamientos que acompañan el propio discurso, si es que su curiosidad y conocimiento no se han visto plenamente saciados con lo ya dicho en el cuerpo del texto, precisando acudir a las extremidades.

Hemos optado por la siguiente norma de citación: cuando no apuntamos directamente la referencia, hacemos constar el apellido (o apellidos) del autor de la frase citada, seguido de la fecha de publicación de la obra y la página. A menudo, utilizamos la abreviatura del texto en cursiva, la cual puede identificarse fácilmente en la Bibliografía. La mayor parte de los libros registrados incluyen dos fechas: la primera, revela el año de la

primera edición; la segunda, la de la publicación en España, y a la que suele remitir la cita correspondiente.

En el caso de las Meditaciones de Marco Aurelio, semillero central del pensamiento aquí examinado, pero también en la obra de autores estrechamente vinculados a la reflexión del emperador romano (Epicteto, Séneca), nos hemos servido de traducciones al español oportunamente registradas. No obstante, en no pocas ocasiones, a partir de las fuentes nativas, griegas y latinas, de las principales obras estudiadas, ofrecemos nuestra propia versión. Por esta razón, tras la indicación del lugar de la cita, dirigimos al lector a las traducciones en castellano tomadas como base a fin de que pueda realizar el oportuno cotejo, si es que lo considera de interés.

Fernando R. Genovés, mayo 2012

I. INTRODUCCIÓN

LA FILOSOFÍA MORAL EN LOS ANTIGUOS

1. FILOSOFÍA Y MORAL EN LA VIDA Y EN LOS LIBROS

En la escritura y en la lectura no iniciarás a otro antes de ser tú iniciado. Esto mismo ocurre mucho más en la vida.

Marco Aurelio, Meditaciones, XI, 29

1.1. Filosofía y vida filosófica

Si hay una concepción teórica y práctica de la filosofía que comporte, por excelencia, una vida filosófica, es la que está contenida en los antiguos. Comoquiera que aludimos a una determinada manera de concebir la práctica filosófica y de una actitud mental e intelectual características a la hora de afrontar los problemas del hombre y las preguntas de la vida, por el término «antiguo» no deberíamos entender solo un periodo histórico de referencia sino, principalmente, una concepción vital, un carácter moral, un temple y un talante personal, que, si bien, nacidos en un contexto espacio-temporal determinado de la historia de la Humanidad, han crecido y avanzado por toda ella con vocación de universalidad e intemporalidad.

En la Antigüedad, como norma general, los filósofos no ejercen de profesionales de la filosofía, de individuos que escriben libros de filosofía y viven de la filosofía. Por encima de todo, son personajes que hacen de la filosofía un modo de vida. Para los amantes de la sabiduría, filosofía y vida filosófica representan dos categorías inseparables.[1]

Muchos filósofos antiguos compaginan la actividad filosófica con las tareas públicas del gobierno y la administración. El filósofo Themistio, por ejemplo, elogió a Junio Rustico y a Arriano porque en el momento necesario pudieron librarse de la servidumbre de la letra escrita, o la dejaron en un segundo plano, para ponerse al servicio del bien público, o para hacer ambas tareas al tiempo.

Justamente, lo mismo hicieron Catón y otros notables romanos, y antes que ellos sabios griegos tan eminentes como Sócrates, Platón y Jenofonte (Cfr. Hadot, 1992/2001: 76). El mismo Marco Aurelio, de quien nos ocuparemos en la siguiente sección con detalle, gana su espacio en el paraninfo de la filosofía, pero no pasa a la historia por la condición de profesor o por desempeñar tareas sedentarias de escribano, sino como emperador y filósofo. Marco Aurelio gana batallas y conquista villas por la fuerza de las legiones a su mando, no plazas funcionarias. El fondo de la sabiduría que atesora lo adquiere en la enseñanza, preferentemente estoica, así como en el contacto con los maestros de la vida buena. Igualmente, aprende de sí mismo, de la propia meditación acerca de la existencia, sus venturas y desventuras. Entre un mar de hombres y un océano de preocupaciones, puede afirmar con resolución:

Aparta tu sed de los libros, a fin de no morir gruñendo, sino verdaderamente resignado y agradeciendo de corazón a los dioses (Meditaciones, II, 3: 60).

Dos ideas notables sobresalen en estas palabras. La verdadera sabiduría no se encuentra en los libros ni en el encierro personal, tampoco en el cultismo ni en una duda metódica avant la lettre. Debe buscarse en el encuentro con los otros hombres, máxime si son sabios, con quienes encontrar base y fundamento para pensamientos útiles, y no tanto para sistemas teoréticos pomposos y estériles. Afirma el buen emperador que, en rigor, uno no se inicia nunca en la vida y el saber solo (a solas) con la lectura; lo hace a través de la preparación interior y la instrucción pública basadas en las dos grandes fuentes del sabiduría: la experiencia universal y la razón, sin las cuales la perspectiva de tenérselas con las palabras y las acciones de los hombres puede convertirse en una tarea tan incomprensible como desgraciada.

La existencia que nos depara la fortuna está llena de enigmas y zozobras, de maravillas y disgustos, una realidad de la que nos percatamos de inmediato por medio de la thauma, el asombro, el pasmo, la capacidad de maravillarse ante la realidad, de

estremecerse ante nuestra irremediable, demasiado humana, ignorancia. Las supremas incógnitas nos bloquearán o estimularán el comportamiento en la medida en que sepamos fortalecer el pensamiento y moderar las pasiones.

1.2. La escuela de la vida: el aprendizaje de la virtud

Al objeto de producir y transmitir el saber, los filósofos antiguos fundan escuelas. Al término «escuela» no habrá que darle aquí un sentido rígidamente académico, propio de espacios cerrados y disciplina curricular, que, en cambio, sí será característico a partir de la Era Moderna. Por el mismo motivo, tampoco podemos entender el quehacer filosófico antiguo a partir de la distinción kantiana entre «filosofía académica» y «filosofía mundana». Por lo que respecta al arte de pensar, los antiguos solo saben de disciplina interna y áskêsis. Bajo ningún concepto hubiesen diferenciado o enfrentado jamás el verdadero conocimiento (la episteme) con los asuntos y las preocupaciones de la vida; del mismo modo que jamás hubiesen concebido como contrarias las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Los antiguos griegos inician la filosofía (se inician en la filosofía) en el instante en que fundan una tradición, y con ello hacen historia y crean escuela:

El filósofo antiguo no tiene nada que ver con nuestros filósofos contemporáneos, quienes se imaginan que la filosofía consiste, para cada filósofo, en inventar un «nuevo discurso», un nuevo lenguaje, a cada cual más original cuanto más incomprensible y artificial. El filósofo antiguo, de una manera general, se sitúa en una tradición y se vincula a una escuela (Hadot, 1992/2001: 89).

Los poetas, bardos y rapsodas, también los sabios orientales, deambulan por los caminos del verso y el proverbio bajo la sombra de la propia inspiración. Podrán llegar a tener entre sí en algún

momento un cierto aire de familia que los empareje, pero no se ordenan dentro de «escuelas», fijando a su alrededor el dogma. No articulan el discurso en línea con los principios de la discusión racional y el cruce de ideas, el debate público y la refutación, el diálogo y la dialéctica, todo lo cual sí será decisivo para el desarrollo de la filosofía y la ciencia; con tales marcas de serie adquieren los filósofos identidad y sustantividad:

A partir de Tales, los demás filósofos se han sucedido según una tradición prácticamente ininterrumpida hasta el presente que tomamos como referencia. «Primero» no significa tanto la propiedad de un eslabón, de no tener otros detrás, cuanto la propiedad de tener a los demás delante (arcgen), de inaugurar una cadena histórica. Es esta posición en un curso histórico identificable lo que hace que la Historia de la Filosofía deba empezar por Grecia y por la India o por China (Bueno, 1974: 46).

Una muestra particularmente ejemplar de esta conciencia práctica de la tarea filosófica queda patente en la forma en que Arriano recoge y selecciona las palabras de Epicteto (de quien no se tiene noticia fiable de que escribiese libro alguno), y que ha llegado hasta la actualidad bajo el título de Disertaciones. Es sabido que Epicteto, como la mayor parte de los maestros de la Antigüedad, dividía el tiempo de la enseñanza concedido a sus discípulos en dos momentos nítidamente diferenciados: una primera parte estaba consagraba a la lectura y comentario de textos (proveniente, con preferencia, de la tradición estoica, presidida por Zenón y Crisipo), para pasar a continuación a una puesta en común, o diálogo abierto, en donde el maestro preguntaba a los alumnos sobre los aspectos de aplicación práctica de la doctrina dada a conocer.

La actividad filosófica no es entendida, entonces, a modo de mera transmisión de saber, esto es, del saber de la lectio —fórmula que adoptará un dominio absoluto en la Edad Media—, compendio de enseñanzas que habitualmente no salen nunca de la misma escuela. El saber del sabio es el saber vivir.

Sobre este particular, es justo hacer alguna excepción a propósito de la escuela epicúrea, en donde la tarea memorística impuesta por el jefe de la secta y gran Maestro conformaba el elemento esencial de la convivencia filosófica en el Jardín.[2]

Pues bien, Arriano, en la noticia que nos da de Epicteto, omite expresamente las partes dedicadas al contenido de las lecciones de filosofía, para concentrarse en las consideraciones prácticas que de ellas derivan, es decir, las valoraciones y lecciones de la vida que interesan a todos y a cada uno de los concurrentes a la clase.

En esta línea de razonamiento, encontramos un apreciable punto de diferencia entre la consideración que hacen de la filosofía los antiguos y los modernos. Mientras las teorías en la Antigüedad no están férreamente jerarquizadas, ni forman un todo compacto —de hecho, muchas «teorías» filosóficas antiguas no arman propiamente una «teoría»—, gran parte de las éticas modernas toman como ideal el modelo de la derivación y la deducción formales como base para exponer el pensamiento y, presumiblemente también, para protegerlo de la crítica. Descartes, Leibniz y, muy en particular, Spinoza confían buena parte del éxito de sus cogitaciones a la solidez y garantía del argumentar more geometrico.

Aunque pueden encontrarse precedentes ilustres —verbigracia, en Platón— en los que la estructura del saber científico (matemática, para más señas) actúa a modo de pauta y patrón de la exposición filosófica, después de Aristóteles serán pocos los filósofos que sigan la senda metodológica del paradigma científico puro. El motivo es muy simple: para la ética antigua, el modelo especulativo y teorético de conocimiento no es directamente aplicable al saber práctico. Es más, la moral apunta hacia un horizonte referencial de pensamiento y acción en el que ambas instancias —la teórica y la práctica— son inseparables. La perspectiva de la praxis resulta de esta forma inspirada en la techné, es decir, en la destreza práctica y la conducta efectiva, y no tanto en la episteme. Buena parte de la polémica entre los sofistas y Sócrates/Platón tiene como principal base argumental, justamente, la oposición techné/episteme.

Por el contrario, y considerando el asunto en términos generales, la prioridad ética en los modernos es más teórica que práctica. Para estos, el sujeto moral es un «agente moral»; no tanto una persona

que determina lo que es correcto, a fin de llevarlo a cabo, cuanto la persona que concibe la determinación de lo que es correcto al objeto de justificar, en términos de reglas y principios, qué decisiones y acciones deberían tomarse y recibirse. Surge, de esta manera, una fascinación —casi diríamos, una obsesión, que recorre buena parte del pensamiento ético moderno y contemporáneo— que recorre buena parte del pensamiento ético moderno y contemporáneo, por la fundamentación de la moral, hasta el punto de estimarla como el elemento característico y definitorio de toda investigación moral. Este énfasis en la fundamentación de la moral ha llegado en muchos casos a oscurecer la sustanciación de la misma, lo que representa una particular expresión de cómo la forma puede llegar a humillar a la materia.

1.3. Distintas maneras de entender la teoría en la ética

En términos generales, puede sostenerse con suficientes razones (cfr., Annas, 1993: 442 y ss) que la prioridad ética de los modernos es primariamente teórica, adquiriendo una dimensión estrictamente práctica solo en un sentido derivado. Desde el punto de vista moderno, ya lo hemos dicho, un agente moral no es tanto una persona que determina lo que es correcto —porque desea saber cómo actuar—, cuanto una persona empeñada en tener conocimiento de la acción moral a fin de justificar, en términos de reglas y principios, qué decisiones y acciones son las más convenientes. Semejante definición de los postulados cognoscitivos conduce a severas complejidades estructurales; por ejemplo, que la teoría llegue a convertirse en un entramado ideológico con apariencia de constructo teórico. Desde tal perspectiva, los principios y postulados generales de la praxis fácilmente adquieren la forma de una recomendación (cuando no una obligación) que el entendimiento moral hace a los hechos para que se ajusten a aquellos, si no quieren ser minusvalorados o negados.

La mayor parte de los filósofos antiguos comprendieron bien la importancia de esta distinción y de las derivaciones prácticas que entraña, más que nada, para prevenirse de ellas. En el sentido más literal de la expresión, podría afirmarse que el pensamiento clásico se curó en salud... Una muestra de esta percepción queda patenta en

el siguiente fragmento de Epicteto, en el que, al tiempo que expone las diferencias entre la dimensión teórica y especulativa de un asunto y su plasmación efectiva, lanza un severo reproche a las tendencias todavía vigentes en la época proclives a dejarse seducir por la pirotecnia sofística en perjuicio de la nobleza filosófica de raigambre socrática (Ench., 52):

El primer asunto y más necesario en la filosofía es el del uso de los principios, como el «No mentir». El segundo, el de las demostraciones, como el «¿Por qué no hay que mentir?»; el tercero, el que afirma y articula estos: «¿Por qué es eso una demostración?» y «¿Qué es una demostración, qué una consecuencia, qué una contradicción, qué es verdadero, qué es falso?» Por tanto, el tercer asunto es necesario por causa del segundo y el segundo por el primero; pero el más necesario y en el que han de reposar es el primero. Pero nosotros lo hacemos al revés. Pasamos a él y nos descuidamos por completo del primero. Por tanto, mentimos, pero tenemos a mano cómo se demuestra que no hay que mentir (Epicteto, 1995: 214).

Recapitulemos lo expuesto hasta aquí. A la hora de plantearnos las diferencias existentes entre la ética antigua y la moderna, en cuanto afecta a la consideración de las teorías filosóficas, en general, y éticas, en particular, deberá considerarse lo que sigue:

1) Las concepciones antigua y moderna de la ética no siempre ofrecen un panorama de ruptura total, de visiones del mundo irreconciliables entre sí. En algunos casos ejemplares, ofrecen sendas variaciones particulares girando sobre una preocupación común, e incluso itinerarios que comparten una misma orientación intelectual. Ese sería el caso, entre otros, de tres autores ejemplares —Marco Aurelio, Montaigne y Spinoza—, marcados por la señal del naturalismo filosófico:

El antiguo demanda de la naturaleza que pudiese ir más lejos de lo que lo hizo en la ética el moderno «naturalismo» (Annas, 1993: 441).

2) Tampoco uno y otro estadio componen unidades uniformes y cerradas enfrentadas entre sí, sino distintas maneras de enfatizar o privilegiar determinadas perspectivas filosóficas:

Así, tenemos tres elementos: virtud, preocupación por el otro y felicidad. Las teorías éticas antiguas discrepan más abiertamente en la manera en que ponen e

l énfasis en cada uno de estos elementos (ídem).

La discusión acerca de la continuidad o discontinuidad entre la ética antigua y la moderna brinda resultados distintos según sea considerada desde una perspectiva horizontal o vertical, longitudinal o transversal. En determinadas cuestiones, advertimos un mayor acuerdo o sintonía intelectual entre autores que viven en diferentes tiempos que el que se observa entre escuelas y filósofos coetáneos. Así, por ejemplo, en el conjunto del pensamiento helenístico, mientras el epicureismo concentra la atención en la triada amistad, disciplina escolar y felicidad personal, el estoicismo concede mayor valor al sentimiento cosmopolita. Epicteto emplea, sin ir más lejos, la expresión «ciudadano del mundo» en las Disertaciones (II, 10, 3 y passim).

[1]. Para un mayor desarrollo de estas consideraciones, véase «¿Qué es una vida filosófica?», en Rodríguez Genovés, 1996: 107-115.

[2]. Una imprescindible fuente informativa sobre este ambiente intelectual nos la proporciona Diógenes Laercio en Vidas de Filósofos Ilustres, en especial el X y último, consagrado a Epicuro. Para una referencia más pormenorizada acerca del ámbito epicúreo, véase, asimismo, Rodríguez Genovés, 2001 (especialmente, Parte

III, 5 «El Jardín de Epicuro y sus reservas»).

2. AMOR DE SÍ, PHILAUTÍA Y VIDA BUENA

Se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro.

Aristóteles, Ética a Nicómaco, IX

2.1. El mejor amigo del hombre (y el más próximo)

Sostener que la «era del individuo» (Alain Renaut) corresponde en exclusiva a los tiempos modernos, y de ninguna manera a los antiguos, ha adquirido entre los expertos en la historia del pensamiento y las ideas la poco honrosa condición de lugar común. Más asuntos que han concitado una práctica unanimidad entre los peritos del ramo son los siguientes: la comprensión conceptual del sujeto o yo corresponde, en propiedad, a la etapa moderna, así como los signos de identidad, la distinción entre individualismo y subjetivismo, los debates prácticos acerca del contencioso egoísmo y altruismo. Problema distinto, y no menor, consiste en ponerse de acuerdo a la hora de precisar el momento a partir del cual está justificado hablar de «Era Moderna» o «Modernidad».

Sea como fuere, lo indudable es que los asuntos señalados no fueron extraños para los antiguos, sino que los pensaron y discutieron de muy variadas formas, según fuese la perspectiva particular de cada autor o escuela. Los antiguos griegos y romanos no ignoraron la problemática interna de lo que significa ser «individuo» ni la relación del yo con los otros. Ocurre que el tratamiento dispensado al tema dista mucho del que caracteriza al pensamiento «individualista», en sentido moderno.

El célebre capítulo 8 del Libro IX de la Ética Nicomáquea de Aristóteles, que encabeza a su vez el presente capítulo, constituye una magnífica muestra de la conciencia crítica sobre sí mismo. Allí vemos expresado sin reservas el carácter autosuficiente de la vida

humana, garantía de vida buena, feliz y plena, así como resaltado el papel sustancial que cumple el amor de sí mismo en la consecución de dichos fines.

Es más, Aristóteles nos la presenta [la ética] como un pensamiento común acerca de la felicidad como vida autosuficiente, la cual constituye una entidad sólida e inamovible. Esto no sorprende puesto que la felicidad consiste en cómo concretamos nuestro fin final, que es el que incluye los fines que tenemos en nuestra vida en su totalidad (Annas, 1993: 45).

Entonces, como hoy, el hecho de amarse a sí mismo es visto por los hombres comunes y ordinarios como un rasgo de egoísmo, un afecto reprobable por «inmoral». Según Aristóteles, quienes deliberan de este modo proceden, en efecto, ordinariamente y muy alejados de la razón. Yerran, al menos, por tres razones. En primer lugar, confunden el significado de «lo egoísta», al creer que los que se aman a sí mismos son seres dominados por un ansia desmedida de riquezas, honores y placeres corporales, arrastrados por la fuerza de las pasiones y un ánimo codicioso. Un hombre que responde a este patrón de conducta no es, se dice, un prototipo de amante de sí mismo, puesto que sigue la parte irracional de la mente, y un hombre de este talante no puede ser modelo en nada. Lo será quien rige la acción por medio del intelecto; este sería, en rigor, el hombre bueno y prudente, empeñado en hacer lo que es justo, de acuerdo con la virtud. Mas, cuando actúa según este patrón de conducta, ¿por qué calificar de injusto que se ame por hacer tal cosa?

Olvidan, en segundo lugar, que es necio anteponer el amor de los demás al amor de uno mismo, porque, en última instancia, «todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros» (EN, 1168b, 5-10). Un amante de sí mismo no ofende con su proceder al amigo, sino que rinde un profundo servicio a la amistad: «porque cada hombre es el mejor amigo de sí mismo, y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos» (EN, 1168b, 10-15).

Los que condenan genéricamente el egoísmo dejan de lado, en fin, una tercera consideración, si acaso la de mayor repercusión en nuestra exploración:

De acuerdo con esto, el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás), pero el malo no debe serlo, porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo (EN, 1169a, 10-15).

Henos ante una reflexión moral recurrente en el pensamiento antiguo, que alcanza un rango superior entre los estoicos: buscar el propio bienestar y la excelencia no constituye solo una demostración de inteligencia («y el hombre bueno obedece a su intelecto», EN, 1169a, 15-20); supone además una prueba tangible de valor moral.

Así, en todas las acciones dignas de alabanza el hombre bueno, se apropia evidentemente una parte más noble, y en este sentido, debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres (EN, 1169a, 30-35 y 1169b).

La philautía aristotélica converge así con la oikéôsis estoica, esto es, el derecho legitimo a la autoconservación dentro de la humanidad. La voz griega oikéôsis sugiere familiaridad y parentesco, por derivar de oikos, lo relativo a la casa. Al remitir a la noción de lo que nos es propio y nativo, la oikéôsis da idea también de apropiación y conciliación. Comúnmente, la voz griega es vertida al latín como conciliatio, o también commendatio (Cfr. SVF: Index Vocabulorum, vol. 4). Enuncia (y anuncia) una característica sustancial de nuestra estirpe, de nuestra condición humana. Se trata de un concepto que, desde la perspectiva naturalista de la autoconservación, propia de los animales, evoluciona hasta comprender la autoapropiación

humana, no efectuada en soledad, sino entre hombres. La vivencia humana conduce necesariamente a la convivencia. Y es que vivir en la casa, situada en el mundo, comienza siendo una experiencia ciudadana para acabar elevándose a la categoría de vivencia cosmopolita.

La oikéôsis es el acto de apropiarse de sí mismos, de sentirse en un cierto modo en casa en el mundo, la tendencia con que todo ser viviente busca ponerse de acuerdo consigo mismo (Bodei, 1991/1995: 325).

Emilio Lledó ha percibido una notable mutación en este concepto: inicialmente comprendido como estar en armonía con la naturaleza, con sus criaturas, va transformándose paulatinamente hasta entenderse como estar en conformidad consigo mismo (Lledó, 1994: 289). En este momento, afirma lo siguiente: «la idea de una Cosmópolis, regida por el Logos, era una aspiración enraizada en dos principios esenciales del estoicismo: la identificación lógica (lógos) con la naturaleza y una cierta identificación y apropiación de uno mismo tal como se expresa en la teoría de la oikéôsis (familiaridad)» (ibíd.: 284).

Para Anthony A. Long, en fin, el punto de partida de la ética estoica radica en el «impulso primario» (oikéôsis), el cual es puesto de manifiesto desde los primeros actos de la criatura humana (Long, 1984/1987). Con igual claridad, advertimos esta misma percepción del asunto en otras obras clásicas fundamentales: Diógenes Laercio, DL, VII, y en Los fundamentos de la ética de Hierocles.

2.2. A vueltas con la objetividad

Mientras para la ética moderna «lo bueno», ἀγαθόν, remite en última instancia al otro, en la ética antigua es uno mismo el objetivo privilegiado de la moral, su principal beneficiario. No puede extrañar, por tanto, que haya habido que esperar al

advenimiento de la Modernidad para ver nacer, crecer y reproducirse las nociones de «culpa», «deber» y «resentimiento». O para presenciar el conflicto categorial entre consenso y maximización de la felicidad, hasta el punto de que elegir una conlleva reprobaría la otra.

Los antiguos, por el contrario, no conciben la idea de un vivir en el mundo en el que el consenso actúe como norma de resolución de conflictos morales. En realidad, no entienden el consenso como un problema en sí, y mucho menos como una norma (Annas, 1993: 443). Ocurre esto porque en la Antigüedad la ética es algo ajeno al análisis procedimental de solución de conflictos, basada en promover acuerdos entre los individuos. Para los antiguos, la ética surge más bien de la preocupación por el papel que cumple la virtud en la búsqueda de la felicidad: «hemos tenido que esperar a la Edad Moderna para que la gente comience a disentir acerca de las cuestiones morales» (Annas, 1993: 444).

Dos teorías modernas, la de Spinoza y la de Kant, chocaron entre sí justamente por la mayor o menor observancia, respectivamente, que tuvieron respecto a la sensibilidad de los antiguos. Mientras para Spinoza la virtud es consecuencia de la felicidad, para Kant es la causa. Adviértase, por ejemplo, la proximidad intelectiva de estos dos asertos, de Séneca y Spinoza, respectivamente: «[Virtus] ipsa pretium sui» (De vita beata, IX, 4) y «La virtud es ella misma su propia recompensa» (Ética, V, prop. 42).

La ética antigua atiende, ciertamente, a la «objetividad» de los contenidos morales, los valores y las virtudes, aunque no represente un severo desafío para el entendimiento: al pertenecer dichas categorías a la propia naturaleza humana, son descubiertas sin obstáculos por vía de la razón. De esa convicción emerge la noción principal de la virtud (areté), que apunta hacia la excelencia, a la capacidad de elevar una disposición humana hasta el mayor grado posible de perfeccionamiento. Todos los hombres aspiramos a la felicidad. El hecho de que nos distingamos en la forma de buscarla y conseguirla, no le niega objetividad a la común inclinación.

La vocación eudemonista, tan específica de la Antigüedad, llega a la Era Moderna con apreciable fidelidad, aunque con perceptibles variaciones. Tal es el caso del naturalismo ético spinoziano, el cual

ha sido descrito como «eudemonismo negativo». Por tal concepto entendemos el proyecto de perfección y vida buena, caracterizado por el señalamiento de los vicios humanos más que por la promoción de las virtudes; es decir, preocupado por señalar los motivos de la infelicidad y no tanto por las causas que mueven a la felicidad. En este sentido, la ética de Spinoza persigue señalar las pasiones «erróneas» que nos apartan de la excelencia, ofreciendo con ello una vía para su neutralización y superación moral por medio de la formulación de los afectos «positivos», entre los que brilla notoriamente el contento de sí mismo (acquiescentia in se ipso).

Ahora bien, la presencia en la ética antigua de la noción de objetividad no conlleva un compromiso con el ideal universalista, tal y como ocurre en la ética moderna. Un ejemplo de dicha preocupación lo encontramos en la necesidad moderna de fundamentar todo aquello que puede considerarse «igualmente bueno para todos» (cfr. E. Tugendhat, «Tres lecciones sobre problemas de la ética», en Tugendhat, 1988). La justificación ética, en unos casos, depende de una «verdad superior», tanto de origen inmanente como trascendente, que legitimaría la bondad (la razón práctica, el summum bonum); en otros, apela a la instancia intersubjetiva de comunicación, por medio de la cual intentar el logro de unos acuerdos mínimos, necesariamente débiles, aunque suficientes para su establecimiento. De esta manera, lo bueno ya no es apreciado como resultado de una autorreflexión (y preocupación) de la persona moral, sino como una moral, «mínimamente» consensuada entre los hombres a través del diálogo, que

se limita (al menos en la intención; en los casos particulares esto es corregible) a aquellos aspectos de la autoconcepción del ser humano admitidos por todos, y esto es decisivo si se quieren fundar exigencias que han de ser planteadas a todos (Tugendhat, 1988: 145. Los subrayados son míos).

2.3. Perfeccionamiento o fundamentación moral

Las teorías éticas antiguas no son herramientas concebidas para ayudar a los hombres a tomar decisiones. Sirven para mostrarles vías de reflexión y argumentos válidos con los que poder actuar provechosamente; también para refinar la conducta y perfeccionar el carácter. Para las teorías antiguas sobre el placer —no necesariamente hedonistas—, el problema del placer incumbe y afecta, en primera instancia, a la propia persona. Como contraste, las interpretaciones modernas toman comúnmente el objetivo del placer desde una perspectiva consecuencialista, que tiene que ver con todos los sujetos experimentadores de placer, como si de esta forma se pretendiera aliviar, por derivación, la latente vergüenza o culpabilidad de reconocerse como sujeto individual y definido deseante de goce, o bien lo suavizan mediante una intelectualización del placer para hacerlo más moral: este sería el caso del utilitarismo.[1] O bien sancionan sencillamente toda inclinación a la sensibilidad, como manifestación claudicante de la naturaleza humana, y, por tanto, negativa: tal y como se proclama en la doctrina kantiana.

Para Kant, la clave de la ética se encuentra asimismo en la fundamentación, esto es, en el saber de la reconstrucción a priori de la ley moral como fundamento de la determinación de la voluntad, única condición para poder hablar de voluntad buena. En tal empeño las inclinaciones naturales del hombre no solo han de ser declinadas sino también humilladas, puesto que se sustentan en el egoísmo y el amor de sí mismo.

Todas las inclinaciones juntas (las que pueden también ser traídas a un sistema pasadero, y cuya satisfacción entonces se llama propia felicidad) constituye el egoísmo (solipsismus). Este es o el del amor de sí mismo, benevolencia excesiva para consigo mismo (philautía), o el de la satisfacción en sí mismo (arrogantia). Aquel se llama particularmente amor propio (Eigenliebe), este, presunción (Eigendünkel). La razón pura práctica infiere al amor propio solamente daño (Kant, 1975: 109).

La tarea ética de debilitar la presunción —o sea, el amor propio—

es una labor de oposición a la «resistencia subjetiva» que se atrinchera en las inclinaciones humanas. Se trata, entonces, de derrotarla y humillarla en nombre del «respeto», que es el único sentimiento positivo reconocido por Kant, al estar producido por un fundamento intelectual que podemos conocer enteramente a priori. Con todo, la razón práctica kantiana no se conforma con someter las inclinaciones humanas, sino, a través de ellas, también al hombre mismo.

Así, pues, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre, al comparar este la tendencia sensible de su naturaleza con aquella ley (ibíd.: 111).

Echando por tierra todas las pretensiones del amor a sí mismo, un sentimiento tildado de patológico, la razón pura práctica recupera su autoridad para cumplir y hacer cumplir la ley en todas las acciones que caigan bajo su dominio. El hombre restringe su horizonte de voluntad al someterla al imperio del deber, el cual saca «materialmente» al hombre de sí mismo para elevarlo por encima de sí, no importa que ello suponga posicionarse también por encima de la naturaleza y la vida. Se llega así a una especie de «misticismo moral», que, aunque no se sitúe más allá de los límites de la razón humana, enaltece lo mejor que hay en el individuo al precio de destruir «toda arrogancia como toda vana philautía» (ibíd.: 125) y encarama así hasta «el supremo principio de vida de toda moralidad en el hombre» (ídem).

Kant cita, como muestras prácticas de esta ponderación moral, el ejemplo histórico del Evangelio y el del estoicismo. No discutiremos aquí la verdad del aserto en el primer caso, pero, en cuanto al segundo, parece muy dudoso que Epicteto, Séneca y, sobre todo, Marco Aurelio hubiesen consentido jamás en aceptar la siguiente caracterización que hace Kant del apaciguamiento del hombre:

Es el efecto de un respeto hacia algo totalmente otro que la vida, en

comparación y oposición con lo cual, la vida, con todo su agrado, no tiene, más bien, valor alguno. Él vive aún solo por deber, no porque encuentre en la vida el menor gusto (Kant, ibíd.: 128).

[1]. Los filósofos antiguos, a excepción de los cirenaicos, no se plantean de hecho el problema de la maximización de las experiencias placenteras: Annas, 1993: 447.

3. EL CUIDADO DE SÍ MISMO Y DE LOS OTROS

El hombre feliz es el que vive objetivamente, el que tiene afectos libres y se interesa en cosas de importancia, el que asegura su felicidad a esos afectos e intereses, y por el hecho de que le han de convertir en objeto de interés y de cariño para muchas otras personas.

Bertrand Russell, La conquista de la felicidad

3.1. Amarse con alegría y sin culpa

Para los hombres de la Antigüedad, especialmente para los filósofos estoicos, no hay realmente contradicción ética entre el preocuparse por uno mismo y el ocuparse de los asuntos que afectan y convienen a los otros. Según dejó establecido Aristóteles de manera casi canónica, sobre la naturaleza del supremo bien que interesa a los seres humanos no puede haber grandes desacuerdos.

Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz (EN, I, 4, 15-20).

Todos los seres humanos buscamos vivir bien y ser felices. Este es el fin principal que nos une, objetivando una aspiración que no tiene rasgos colectivos, pero que necesariamente sí compromete a la acción particular de cada uno. Favorecerse a sí mismo y a los demás, complacerse a sí mismo y a los otros no representa un conflicto de intereses, al menos en el plano teórico. La diferencia entre amor propio y amor de sí, entre egoísmo y altruismo, no se consideraba entre los filósofos antiguos un problema ético. No

podía serlo para unos pensadores que, si bien consideraban la vida buena como un anhelo común a todos los hombres —pues está en su naturaleza—, no creían por ello que el esfuerzo de conseguirlo, la clase de acciones que las amparan y los resultados derivados, proviniesen de energías equiparables indiscriminadamente, genéricamente. Ya hemos referido, a propósito de la declaración aristotélica sobre la relevancia ética del amor a sí mismo, que el hombre bueno es aquel que se apropia y sigue su parte más noble, la intelectiva, y que, amándose a sí mismo, se diferencia de lo que no hace «el común de los mortales» (EN, IX, 8).

El hecho de que, a partir de esta demarcación caracteriológica y axiológica, llegue a inferirse que solo los sabios, los hombres excelentes, pueden ser llamados hombres buenos y felices es una consecuencia que no debería sorprendernos, por muy extraña que resulte para la mentalidad moderna, acostumbrada a una perspectiva igualitarista y aun filantrópica de la moral. Lo que ocurre es que, como también hemos dicho, para la ética antigua, amar y amarse no se excluyen entre sí, ni ofenden al ser del hombre. Es más, para estos personajes magníficos «Amar es alegrarse» (EE, VII, 2, 1237a, 37-40), según ha quedado registrado en esta venturosa aseveración de Aristóteles.

Algunos filósofos modernos sí comprendieron a la perfección el alcance de esta sensibilidad superior. Y, como Ortega y Gasset, han sabido resumirlo en sentencia breve y exacta:

La oposición entre egoísmo y altruismo pierde sentido referida al grande hombre, porque su «yo» está lleno hasta los bordes con «lo otro»: su ego es un alter —la obra—. Preocuparse de sí mismo es preocuparse del Universo (Ortega y Gasset, 1927/1986: 20).

Ortega y Gasset ha expuesto en numerosos textos el convencimiento de que el hombre es un ser abierto al otro, lo cual no significa que se deba a los otros, ni que estos se antepongan a él, ni tengan por qué avasallarlo (vid, principalmente: El hombre y la gente (1949/1950).

3.2. Estoicismo y aprendizaje de la alegría

Los hombres buenos y felices, los grandes hombres, experimentan sus afectos con desbordamiento propio de seres que se expanden con su acción; vale decir, sus afectos necesariamente afectan a los otros. Cuando les hacen bien, no lo hacen forzosamente, como una imposición que violenta su naturaleza, sino que lo hacen inconscientemente. Para Friedrich Nietzsche, el hombre verdaderamente justo lo es incluso cuando causa daño o perjuicio, pues posee «la elevada, clara, profunda y suave objetividad del ojo justo, del ojo juzgador» (vid. La genealogía de la moral, II, 11, en Nietzsche, 1980: 84-85).

Hablamos de seres bondadosos, pero no en el sentido de filantrópicos; ni mucho menos de lo que los modernos denominan «altruistas»; hablamos de individuos literalmente generosos. Pierre Hadot, en el momento de describir el sentido del proceder benefactor tal y como lo mantienen los estoicos —y Marco Aurelio, muy especialmente— emplea estos términos:

Pero, justamente porque hacer el bien es actuar naturalmente, la buena acción debe ser realizada espontáneamente, estrictamente y casi inconscientemente. [...] En esta crítica de la consciencia de hacer el bien, se aloja una idea muy profunda: la bondad no puede ser más que la generosidad total, sin revolverse sobre ella misma, sin complacencia, sino dirigida enteramente hacia los otros (Hadot, 1992/2001: 218-219).

Martha Nussbaum, por su parte, considera la cuestión en estos términos:

Los argumentos estoicos buscan la salud del ser humano individual, por supuesto. Pero al hacerlo no dejan nunca que el discípulo olvide

que la persecución de ese fin es inseparable de la búsqueda del bien en otros seres humanos (Nussbaum, 1994/2003: 425).

Y es que, como tendremos ocasión de comprobarlo con más detalle en la sección siguiente, para el filósofo-emperador, el hombre de bien crece, florece y prospera como la naturaleza de la que proviene:

Así, el hombre que hizo un provecho, no persigue un beneficio, sino que lo cede a otro, del mismo modo que la vid se aplica a producir nuevos racimos a su debido tiempo (MA, V, 9).

Dispone Séneca, como patrón de comportamiento, que uno debe actuar junto a otros, pero «sin confundirse con la muchedumbre, hacer las mismas cosas, pero de otra manera» (Ep., XVIII, 6). Para Séneca, sencillamente —pues no de otra manera deben acontecer las cosas para el sabio estoico que lo es de veras— cuando uno cuida de sí mismo «se complace» en sí mismo (Ep., XIII, 1). Se trata de una experiencia gozosa que califica de gaudium y laetitia, conceptos morales muy cercanos a nuestra noción de contento; una disposición actuante que no debe confundirse, en cualquier caso, con la voluptas. La voluptas designa un placer causado por una instancia o agente que está fuera de nosotros, sobre el que no tenemos propiamente control, mientras que el gozo y la alegría sí brotan de nuestra autopercepción y ejercicio.

He aquí lo primero que debes aprender, Lucilio: aprende la alegría [disce gaudere]. ¿Crees que te privo de muchos placeres (voluptates) porque te aparto de los que nos procura el azar, porque creo que es menester evitar las ilusiones de la esperanza, los más dulces de todos los afanes? Bien al contrario, quiero que nunca andes escaso de alegría (laetitiam), que esta reine en tu casa, y, ciertamente reina en ella si se encuentra dentro de ti (Ep, XXIII, 3-4.

Trad. cast: 55).

Y más adelante añade:

Yo te ruego, mi querido Lucilio, que procures realizar aquella única cosa que puede hacerte feliz: rechazar y pisotear todo aquello que brilla exteriormente, todo aquello que te ha sido prometido por otro o que de otro tiene que llegarte. Aspira al verdadero bien (verum bonum) y a tu propia alegría. ¿Qué quiero decir con este «tuyo» («de tuo»)? En ti mismo y en la mejor parte de ti (Ep, XXIII, 6-7. Trad. cast.: 56).

El haber contraído un compromiso teórico con la noción moral de contento no supone desplazar el magnífico título de la alegría, sino, poniendo cada noción en su sitio, procurar una mayor precisión conceptual. Si, en nuestro contexto, optamos por hablar de contento más que de la alegría, ello es debido a que mientras esta remite a una emoción de exaltación (y, por tanto, a una pasión) ante la presencia y experiencia de acontecimientos externos que nos provocan gozo, el contento, en cambio, lo entendemos como el estado de bienestar que acompaña a una disposición positiva y afirmativa de la vida, como queda representado en el vivir bien, que, de esta manera, pasa a ser una voluntad de vivir bien.

Así lo entendieron los estoicos, para quienes la tarea filosófica superior consistía en expulsar del espacio privativo de la vivencia moral, de las creencias y representaciones del hombre, de sus pensamientos y acciones, todo aquello que perjudica, ofusca y entristece, para dejar sitio a la genuina complacencia, en un sentido que confiamos en haber saneado con todo lo expuesto hasta este punto, esto es, en haberla depurado de cualquier connotación ingrata y destemplada. La vida buena, la eudaimonía y la felicidad se adquieren evitando toda aflicción y toda pasión que perturbe el alma.

Bien es cierto que en una aproximación más estricta, acaso más cercana incluso que a la eudamonía, nuestro concepto de contento moral se nutre de la noción euthymia (εὐθυμία, tranquillitas animi), esto es, el buen ánimo, la alegría, la tranquilidad de ánimo. Suele reconocerse a Demócrito como el primer pensador que introdujo dicho término para la filosofía al escribir Peri euthymies (Fragmentos: 3.3; 4.2.). Marco Aurelio emplea el término una sola vez en las Meditaciones (IV, 24, 1-4): «Pues la mayor parte de las cosas que decimos y hacemos, al no ser necesarias, si se las suprimiese, reportarían bastante más ocio y tranquilidad. En consecuencia, es preciso recapacitar personalmente en cada cosa» (Trad. cast.: 88).

Se trata, en consecuencia, de practicar un esfuerzo que no desgaste ni consuma (por el presumible riesgo de desmedida, y aun de contradicción lógica que este propósito moral pueda comportar, los escépticos evitaron sin más toda clase de esfuerzo vital y moral, aunque ellos renegaran, al mismo tiempo, de la casuística acerca de materias de la ética y la lógica), así como de huir de la agitación en su conjunto, pues tan aflicción es la compasión como la envidia, la pena como la alegría.

Si el hombre sabio ha de estar expuesto a la aflicción, también estará expuesto a la cólera [...] y también a la compasión y a la envidia. [...] Donde encuentres la mayor alegría experimentarás también el mayor temor (Cicerón, Disputaciones Tusculanas [DT], 3, 19-20).

Ocurre entre los estoicos que los temas de la medida, el límite y la proporción no resultan baladíes (lo veremos a continuación con más detalle en la sección siguiente, consagrada a analizar la vida y obra de Marco Aurelio). Las pasiones (las emociones fuertes) son desaprobadas porque desequilibran al sujeto. Es cosa buena el colmarse de virtud y contento, mas no el sobrepasarse con un mayor grado de emoción posible, no importa la que fuere. Es preferible la vida colmada, pero en calma, a la vida apasionada, en constante excitación.

Los textos de Séneca recogen este asunto con reiteración. Veamos la Carta CXVI a Lucilio. Comienza con una rotunda declaración a favor de extirpar las pasiones de raíz, mostrando de paso un elemento de discrepancia con la ética aristotélica:

Muchas veces se ha discutido si es mejor tener pasiones, moderarlas o no tenerlas: los nuestros [los estoicos] las proscriben, los peripatéticos [los aristotélicos] las moderan. Yo no comprendo como una media enfermedad puede ser saludable y útil (Ep., CXVI, 1. Trad. cast.: 412).

En la no menos relevante Carta V, en la que Séneca alecciona a Lucilio sobre cómo llevar a la práctica la enseñanza de la filosofía, hallamos una incontestable defensa de la contención en la conducta en oposición a las alternativas extremas. Aquello que distingue al sabio no es la negación de lo exterior —verbigracia, la apariencia y el aspecto externo—sino la determinación de relegarlo a un lugar secundario, dependiente siempre de la vida interior:

Procuremos llevar una vida mejor que la de la gente vulgar, pero no opuesta a la de esta; de lo contrario se apartarían de nosotros con aversión aquellos a quienes queremos enmendar (Ep., V, 3-4. Trad. cast.: 9).

A continuación, Séneca desarrolla una diáfana defensa de la moderación, la compostura y la sobriedad, tanto a cuenta de las costumbres como de los sentimientos. La filosofía, afirma, exige frugalidad, pero no castigo; y la frugalidad debe estar sujeta a condicionamiento y mesura:

La medida que me place es la de atemperar la vida entre las buenas costumbres y las públicas, en forma que todo el mundo admire

nuestra vida y todo el mundo la comprenda (Ep., V, 5-6.Trad. cast.: 10).

3.3. Pysche, polis y akrópolis

Llegamos a un momento crucial en nuestra investigación. La perspectiva ética de los estoicos consiste en «apropiarse personal e individualmente» de la experiencia y las costumbres que heredamos de la cultura y la sociedad, con el fin de poseerlas propiamente, como seres libres y racionales que somos, mas no estrechamente iguales. Los sabios viven entre los hombres, entre el vulgo, pero son individuos diferentes (superiores desde el punto de vista moral), distinguidos —excepcionalmente— por la virtud, por la excelencia. Mencionamos a unos individuos que una vez fueron normales y ordinarios (incluso esclavos; en este punto, las disertaciones de Epicteto son acaso las más directamente implicadas en nuestro asunto), pero que, como los hombres salidos de la caverna platónica, familiarizados con la luz de la sabiduría y la contención moral, sirven de guía y modelo a los demás.

Según ha advertido Remo Bodei, desde el estoicismo griego antiguo ha quedado quebrado el paradigma clásico de la simetría de lo bueno y lo útil, tanto en las personas como en las ciudades, perfectamente ilustrada en la teoría platónica del alma y la división de la polis (República, 428a y ss). En el estoicismo, el primado de la educación política común retrocede, hasta ocupar un lugar secundario, subordinado en relación a la primacía del enriquecimiento y el perfeccionamiento personal del filósofo.

Mientras la psyche es en Platón estructuralmente análoga a la polis, en los estoicos asume en cambio la forma de akrópolis (Bodei, 1991/1995: 196).

El alma, desde la perspectiva estoica, está perfectamente jerarquizada. De la misma forma que Dios, o el Sol, rige el Universo

sobre los demás astros, la parte superior, o hegemonikón, ordena y domina las pasiones. En realidad, una metáfora muy empleada con la que ejemplarizar la imagen referida es la de la ciudadela, el alcázar «que controla militarmente, desde lo alto y desde el interior, la población civil, o, como una acrópolis provista de la razón libre de pasiones que defiende la seguridad y la interioridad del sabio, un lugar del cual retornar fortalecidos a la lucha» (Bodei, 1991/1995: 195).

Este recinto o morada de la interioridad —remedo de nuestro concepto continente de ética— no vive al margen de la ciudad, aunque sí se sitúa por encima de ella, es decir, a distancia, viendo el conjunto y dejándose ver. Al modo nietzscheano, busca las alturas, algunos metros por encima del resto de los mortales, no tanto porque rechace el contacto con los otros ciudadanos, sino porque desea, sin perder suelo, situarse en dirección a lo más alto: entre la polis y el kosmos. Los asuntos ciudadanos importan, mas no al precio de rebajar o disminuir los celestes.

La ética estoica es el lugar de la precisión, del rigor que se articula según un orden promovido y reconocido por el sabio. Dominarse a sí y al mundo, o, mejor, sentirse en casa en el cosmos (Bodei, 1991/1995: 197).

La misión de la filosofía conlleva, pues, un examen de las noticias que nos llegan del mundo, a fin de ponderarlas y seleccionarlas, y escoger así, de entre ellas, la más conveniente, la mejor. La polémica filosófica en el estoicismo no gira sobre la elección entre sociedad e individuo —como tal vez sí suceda en el epicureismo y el escepticismo—, sino sobre qué instancia es la prioritaria y preferente, la que manda y regula la vida personal, en el establecimiento de los principios y valores morales. El platonismo los sitúa en una esfera de gobierno que tutela los intereses reales y particulares de los hombres, mientras que el aristotelismo, como reacción a este tipo de trascendentalismo, acepta, de entrada, el statu quo socio-moral realmente existente, y parte de la aceptación tácita de las creencias ordinarias que orientan las conductas en la

comunidad. Epicúreos y escépticos remiten sus postulados de conducta al plano de los sentidos. Los aristotélicos se refugian en el sentido común a la hora de disponer la acción. Los estoicos se apoyan en la guía de la razón.

Pues bien, ¿qué significa entre los estoicos, y, en particular, en Séneca, suprimir las pasiones? Significa evitarlas por lo que comportan de exceso y vicio. Justamente porque la moral estoica favorece la convicción de estar entre los hombres, es natural encontrar en ella una reflexión sobre el saber estar, más que un tratado de fuga o deserción social. Platón sueña con la ciudad ideal; Aristóteles enseña a conducirse lo mejor posible dentro de lo que hay y a reformar lo que es viable; Epicuro funda el jardín y concentra a sus adeptos alrededor de la idea de una moral salvífica, desesperada y sectaria; Sexto Empírico se mantiene a distancia de hombres y creencias, personas y lugares, y eleva el escrúpulo a la categoría de valor moral. El estoico, por su parte, no vacila entre aceptar el mundo y sus creencias o simplemente impugnarlo. Sencillamente, expresa su convencimiento de hacerse fuerte en la ciudadela del mundo filtrando las creencias y acrisolando las representaciones recibidas. Así, fomenta el bienestar y la virtud, al tiempo que frena la inclinación al vicio, la desmedida y el descontento.

La Naturaleza ha dado al hombre bastante fuerza, si sabemos usarla, si recogemos nuestras energías y las lanzamos a luchar por nosotros, o, por lo menos, no contra nosotros. La falta de voluntad es la causa; la falta de fuerza el pretexto (Ep., CXVI, 8. Trad. cast.: 414).

4. LA CONSIDERACIÓN DEL CONTENTO MORAL ENTRE DOS ÉPOCAS

Es interesante ver cómo, en nuestras sociedades, por el contrario, a partir de un determinado momento —y es muy difícil saber cuándo se produjo eso— el cuidado de sí ha llegado a ser algo un tanto sospechoso.

Michel Foucault, La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad

4.1. El hombre: individuo frágil, pero mejorable

¿En qué momento histórico es posible situar la línea divisoria entre ética antigua y ética moderna en relación con la noción moral de contento? Mientras la filosofía moderna se define a sí misma como un extenso comentario (o mejor «interpretación») sobre las ideas, sobre la fundamentación del conocimiento, el pensamiento antiguo considera que el principal deber del hombre es aprender a comportarse, promoviendo para ello buenos consejos, sabios ejemplos y provechosa orientación. La filosofía, en vez de entenderse como una consolación, se concibe como una cura, un adecuado tratamiento vital; no por considerar al hombre un ser nativamente enfermo, sino por tenerlo por individuo frágil, manifiestamente mejorable.

En gran medida, una buena parte de la ética moderna inicia su andadura sugestionada por el siguiente pensamiento de René Descartes, que abre el tratado dedicado a las pasiones del alma: «lo que los antiguos han enseñado de ellas [las pasiones del alma] es tan poca cosa, y en la mayor parte tan poco creíble, que solo puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos han seguido».[1]

Se lamentaban los sabios antiguos al escuchar cómo los hombres

ordinarios tenían la costumbre de apelar a la filosofía solo en los momentos graves y desdichados, acaso por creer que toda sabiduría pasa por una preparación para la muerte, en lugar de una formación y crecimiento del ser en la vida, la dicha y el contento. De ese tenor es la siguiente protesta elevada por Dión Crisóstomo, filósofo estoico y abuelo materno de Dión Casio, a sus conciudadanos:

No se solicitan remedios más que cuando se está gravemente enfermo; se descuida la filosofía hasta el punto de que uno queda demasiado desgraciado. Mirad a un hombre rico, disfrutando de buena salud, con mujer e hijos bien saludables: él no se preocupará de la filosofía. Pero si pierde fortuna o salud, o su mujer, hijos o hermano se hayan en peligro de muerte, ¡ah!, entonces hará venir un filósofo, le reclamará para arrancarle algún consuelo, para aprender de él cómo se puede soportar mejor las desgracias.

Tal vez no hubo en toda la Antigüedad mayor filósofo sufridor que Epicuro, una de cuyas gestas consistió en elevar el sufrimiento a la categoría de principio de la sabiduría. Para el maestro del hedonismo, puede darse por satisfecho el hombre que escapa de la desdicha, puesto que la vida no es más que temor y temblor. No encontramos aquí, desde luego, moral del contento y alegría, sino terapéutica y remedio balsámico ante la perspectiva del dolor.

En efecto, lo que produce alegría insuperable es haber escapado a un mal grande (Epicuro, 1995: 118).

4.2. La coherencia adquiere valor moral

La coherencia del hombre, para consigo mismo, es un sentimiento característico de la filosofía antigua[2]; central, en el estoicismo. Comoquiera que para los estoicos Universo y Hombre están organizados y regidos por un idéntico principio —la Razón

universal—, la máxima moral de la coherencia en el comportamiento humano no choca con la perspectiva ontológica de la armonía con el mundo. Se trata, ni más ni menos, que de poner de acuerdo logos y ethos, la razón de ser en el Mundo y la razón de ser del Hombre: «Armoniza conmigo todo lo que para ti es armonioso, ¡oh, mundo! (MA, IV, 23)».

En tal aspiración de armonía y coherencia confían el sentido último de la existencia; también de la felicidad y la dicha. Ya sentenció Zenón de Citio que «vivir de modo coherente» es «vivir según una sola norma y de acuerdo con ella, ya que de modo contradictorio viven quienes son desdichados» (LEA, 1996: 117).

Aunque la atención por el cuidado de sí y por la congruencia interior como objetivos morales están en el origen mismo del pensamiento estoico, debemos a Marco Aurelio, siempre a través de Epicteto, el haberse erigido en sentimientos centrales para la filosofía, por delante de otras prioridades de orden lógico o epistemológico. El estoicismo del siglo II puede disponer así de una conciencia y un entendimiento definidos acerca de la autonomía personal, del yo y de la libertad.

Este estoicismo, que algunos denominarán «premoderno», demarca con nitidez el ámbito del cuerpo y del alma; y además lo hace con una voluntad moral. Mientras el cuerpo simboliza el campo de actuación de la Naturaleza (espacio de la Necesidad y la heteronomía), el alma apunta hacia el único y personal yo (espacio de la libertad y la autonomía).

El estoico delimita, pues, un centro de autonomía: el alma, por oposición al cuerpo, el principio director (hégemonikon) por oposición al resto del alma; y es en este principio donde se sitúan la libertad y el verdadero yo. Es allí además donde pueden situarse el bien y el mal morales, pues no hay más bien o mal moral que el voluntario (Hadot, 1992/2001: 100).

Es precepto cardinal del estoicismo que la felicidad y el bien moral

no dependan primordialmente de las cosas sino de la disposición interior con la que acercarse a ellas. Epicteto estableció la regla general de esta guía de comportamiento. La determinó en múltiples sentencias de sus escritos, pero tal vez donde puede encontrase la declaración superior de independencia y de autonomía moral del estoicismo es en el capítulo 1 del Manual, por cuya trascendencia lo reproducimos a continuación íntegramente:

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno. Recuerda, por tanto, que si lo que por naturaleza es esclavo lo consideras libre y lo ajeno propio, sufrirás impedimentos, padecerás, te verás perturbado, harás reproches a los dioses y a los hombres, mientras que si consideras que solo lo tuyo es tuyo y lo ajeno, como es en realidad, ajeno, nunca nadie te obligará, nadie te estorbará, no harás reproches a nadie, no irás con reclamaciones a nadie, no harás ni una sola cosa contra tu voluntad, no tendrás enemigo, nadie te perjudicará ni nada perjudicial te sucederá.

Y cuando tengas ya en el deseo tan grandes cosas, recuerda que no hay que acercarse a ellas con un estímulo moderado, sino que las unas hay que rechazarlas definitivamente y las otras hay que posponerlas, al menos, de momento. Pero si al mismo tiempo quieres esto y quieres también tener cargos y enriquecerte, quizás ni esto último alcances por desear también lo anterior, y desde luego fracasarás por completo en conseguir lo que es el único medio para alcanzar la libertad y la felicidad.

Pon al punto tu esfuerzo en responder siempre a toda representación áspera: «Eres una representación y no, en absoluto, lo representado». Y luego examínala y ponla a prueba mediante las normas esas que tienes y, sobre todo, con la primera, la de que versa sobre lo que depende de nosotros o sobre lo que no depende

nosotros, Y si versaran sobre lo que no depende de nosotros, te a mano lo de que «No tiene que ver conmigo» (οὐδὲν πρὸς εμε) (Ench.: 183-184).

[1]. René Descartes, Las pasiones del alma, Primera Parte, Art. 1 [328]: 54 y 55.

[2]. Cfr. «La fidelidad a sí mismos —constantia o firmitas— constituye en cambio el auténtico fundamento de la ética clásica.» (Bodei, 1991/1995: 189).

5. UN CONTINENTE DE ÉTICA

Todas las escuelas de sabiduría, desde los estoicos hasta Montaigne y Spinoza (pero también hasta Alain y Camus) tienen en cuenta por una parte la aceptación alegre de lo real y, por otra, la lucha contra lo que, en el seno de lo real, puede y debe ser transformado.

André Comte-Sponville, La sabiduría de los modernos

Mantener y sostener aquello que el individuo logra por sus propias fuerzas representa el principio máximo de la ética. Ciertamente, el crecimiento moral del individuo no puede quedar circunscrito a un universo clausurado y solipsista, pues necesita de la presencia y del contacto de otros seres humanos en los que reconocerse y con los que completarse. No se vive plenamente una vida humana en soledad, pero sí se elige la vida que quiere vivirse desde la sola instancia de la reflexión, y sí se afirma o se niega la dirección de la conducta desde la sola instancia de la conciencia.

Marco Aurelio fue capaz de componer sus primorosas Meditaciones, ese vigoroso ejercicio de contención en el dominio de la vida y de vivacidad en el corazón de un contemptus mundi (Ernest Renan), sin renegar por ello de las responsabilidades inherentes a la condición de ciudadano romano y emperador. Durante los veinte años que gobierna Roma y el Imperio, el césar que no quiso serlo tuvo que ocuparse de tareas ingratas, y aun amargas, a lo largo de años de luchas interminables contra la traición y la sublevación interna, contra los bárbaros, las facciones y las sectas. Con todo, Marco Aurelio, en la guerra y en la paz, en la política como en la filosofía, supo discriminar entre barbarie y civilización, entre fanatismo y tolerancia, entre deber para con las costumbres y educación del hábito, entre interés de Estado y sentido de la lealtad.

Séneca fue noble señor y hombre de acción[1]. Epicteto, esclavo y

filósofo contemplativo. ¿Cómo pudieron vidas tan poco paralelas llegar a converger en una noción de la existencia tan próximas? Enseñan estos personajes ejemplares que la apertura al mundo compartido, mundo de la vida o mundo común, no contempla una vía de acceso de dirección única, sino un itinerario personal con mapa y brújula propios: el aprendizaje y la vivencia del itinerario no son nunca intercambiables, si de lo que se trata es de vivir la propia vida.

Dicho de otra manera. De la proclamación de una ética, cuyo máximo fin es el contento de sí mismo, no se colige necesariamente una ética ensimismada y de estrechas vistas, sino todo lo contrario: un continente que se recorre con generosidad, aunque no a la carrera, porque en él manda la voluntad y la libre decisión, no el frenesí ni la coacción. Con estas garantías, el sujeto puede avanzar hacia cualquier parte, sabiendo en cada momento dónde está y con la seguridad de que es capaz de reconocer el camino de vuelta a casa, a la morada de la moral.

[1]. Séneca se ocupó in extenso en reflexionar acerca de los conflictos del alma de aquel que se dedica expresamente a los negotia, Cfr. Ep., I; VII, 1; X, 1; y XXV, 7; Cfr. Asimismo, De brev.vit., II, 4-5; De vit., beat., I, 4; y De tranq. An., XVII, 3.

II. MARCO AURELIO, UNA VIDA CONTENIDA

1. LA EDUCACIÓN DE UN PRÍNCIPE ROMANO

Cada cual contribuyó a hacerle lo que fue, ese personaje tan importante y tan humilde, empeñado en su humildad: a la conciencia que tuvo de ella, y a la de su vulnerabilidad debió el haber realizado, día a día, la tarea de gobernar el mundo sin, empero, «cesarizarse».

Pierre Grimal, Marco Aurelio

1.1. Hablemos de nosotros mismos

No goza Marco Aurelio de un amplio reconocimiento académico ni de una notoria consideración dentro de la comunidad filosófica moderna y contemporánea. La docta Academia lo tiene —más que considera— como un emperador romano metido a escritor aficionado en sus horas de ocio, autor de una obra reducidísima, condensada en unas pocas anotaciones, que sumadas en su conjunto apenas dan para completar un texto coherente, y que solo desde un gesto henchido de generosidad fabulosa daría para calificarla como obra. Si a ello le añadimos el tono intimista y personal de los escritos en cuestión, tendríamos casi completado el dictamen oficial que haría de Marco Aurelio, el autor de las Meditaciones, poco más que un mero filósofo amateur, con mucha vocación pero poca profesión. De Epicteto, uno de sus maestros estoicos, se dirá también que al menos compuso varios tratados y, lo que sería más importante, se esforzó por impartir lecciones de moral. Pero Marco Aurelio —y otro tanto cabría decir de Séneca— no reflexionaba más que para sí (ta eis heuatón).

Según la perspectiva oficializada de la Modernidad, Francis Bacon e Inmanuel Kant inauguran el estilo de los modernos mediante la formulación de una prescripción escrupulosa de la metodología científica y filosófica de nueva época: de nobis ipsis silemus.

«Callemos sobre nosotros mismos». Este testimonio, en pro de la objetividad y en detrimento de la subjetividad, no adquirirá, sin embargo, carta de autoridad absoluta. Porque en ese mandamiento metodológico encajarían Spinoza y Leibniz, entre otros pensadores, pero no Montaigne y Descartes, ni tampoco Hume, ni siquiera el Bacon de los Essays, sin los cuales el impacto de la Modernidad quedaría harto disminuido y desfigurado. Según hemos tenido ocasión de comprobar en la sección primera del presente ensayo, la renuencia de algunas versiones de lo moderno hacia lo subjetivo, en realidad, oculta un desapego al subjetivismo epistemológico y al individualismo metodológico, y aun al moral: el individualismo que toma el interés, el cuidado de sí mismo y el anhelo de felicidad y perfección como propósitos prioritarios de la filosofía.

Marco Aurelio, escritor de sí mismo y para sí mismo, no tendría, según la ortodoxia doctrinal de la docta Academia, la entidad suficiente con la que asegurar el peso de un sistema filosófico. Ni siquiera se tomó la molestia de garantizar la imprescindible «fundamentación» de las aserciones morales vertidas en su texto solitario. Acaso incurra este severo punto de vista en un error notorio de perspectiva, consistente en pretender lanzar sobre el mundo antiguo una mirada sesgada, parcialmente moderna. Marco Aurelio es filósofo y emperador, de benévolo carácter y fina sabiduría, ponderado casi unánimemente por sus coetáneos menos brutos y resentidos. Marco Aurelio es romano, y orgulloso de serlo. También antiguo, pero eso él no podía saberlo entonces... Tampoco han faltado eminentes pensadores modernos que, como es el caso de John Stuart Mill, declararon de sus escritos que representan «la más alta producción ética del espíritu antiguo» (Mill, 1859/1986: 87).

1.2. Una predestinación que es preciso gobernar

En contraste con las exigencias que la aristocracia romana impone sobre los signos externos, indicadores del rango social, político y económico al que uno pertenece, los estoicos rigen la conducta por unas reglas en materia de indumentaria inspiradas en la simplicidad, la austeridad y el acomodo a la Naturaleza, una disposición consistente

en fijar lo que se es en una pura relación con uno mismo: se trata entonces de constituirse y de reconocerse como sujeto de las propias acciones, no a través de un sistema de signos que marque el poder sobre los demás, sino a través de una relación tan independiente como sea posible del estatuto y de sus formas exteriores, pues se cumple en la soberanía que ejerce uno sobre sí mismo. (Foucault, 1984/1995: 83)

El miramiento y la consideración de las marcas externas en los príncipes, así como en todos los sujetos que ocupan cargos públicos, representan, para Michel Foucault, solo una pequeña parte de la más compleja «problematización de la actividad política». Nos interesa en este momento conocer el efecto que tuvieron dichas señales en Marco Aurelio. Los principales signos de la citada «problematización» pueden ser resumidos en tres propiedades: 1) relativización; 2) actividad política y actor moral; y 3) actividad política y destino personal.

En el nuevo «juego político» que inaugura el periodo imperial romano, el ejercicio político asignado a una autoridad pública no puede estar reñido con la voluntad de sacrificio de quien lo ostenta. No importa que se trate de una función establecida por razón de designación, sea de nacimiento o adopción, como es el caso de Marco Aurelio. A la tarea del gobierno de los hombres y la ciudad —ahora también del Imperio—, según quedó dictaminado en su día por Platón, se va por obligación, por convencimiento, y no por coacción; por deber político, pero, sobre todo, moral.

Lo indudable, en todo caso, es que cada uno de ellos irá al gobierno como una obligación, al revés que quienes ahora gobiernan en las distintas ciudades (Platón, República, VII, 520e).

A la política se encamina el individuo libre y voluntariamente.

Comporta una tarea a la que no puede uno entregarse por ocio o imposición; ni por deseo, un impulso que descubriría la presencia de un «amante del poder», perversión de las que también nos previno el autor de los Diálogos. Más que una actividad constituye un acto personal. Podrá ocupar el tiempo y las energías del príncipe, pero no anular su personalidad, su individualidad, ni su otium, necesarios para poder ocuparse convenientemente de sí mismo.[1]

Mienten aquellos que quieren hacer ver que la multitud de asuntos les impide atender a los estudios liberales, simulan ocupaciones y las multiplican, y se estorban ellos mismos; yo, querido Lucilio, tengo mi ocio, y dondequiera que me encuentre, me pertenezco. No me entrego a las cosas, sino que me doy a ellas de prestado (Séneca, Ep., LXII, 1).

Entre el estatuto y la investidura, entre la profesión y la vocación, es preciso que exista coexistencia y buen entendimiento.

Su estatuto ha podido colocarlo allí; no es ese estatuto sin embargo el que fija las reglas que han de seguirse y los límites que han de observarse (Foucault, 1984a/1995: 86).

1.3. El emperador no quiere ser césar

El príncipe ejerce de actor político, pero es, principalmente, un actor moral. Si hay verdad en el proverbio que sostiene que «el hábito no hace al monje», entonces será justo aceptar que no es la calificación estatutaria ni el rango oficial lo que inspiran el arte del buen gobierno, la provechosa relación entre gobernantes y gobernados, sino la virtud de ser razonable. Sucede que las relaciones entre la vida filosófica y el gobierno de la ciudad han sido siempre conflictivas, naciendo a menudo del recelo y la

desconfianza. Pensar en el poder remite casi necesariamente al abuso de poder. Entre los griegos y los romanos, proferir, sin más puntualizaciones, el título de rey traía inmediatamente a la mente la presencia de un tirano.

El propio Marco Aurelio, el buen filósofo emperador, no fue ajeno a esta percepción. Lo prueba la constante vigilancia que mantuvo en no dejarse llevar por las miserias y servidumbres del manto real, de no ser como los otros dignatarios, y de conservar, pese al oficio político y el peso de la púrpura, la integridad, la honestidad y la dignidad:

¡Cuidado! Guárdate de cesarizarte, de impregnarte [de ese espíritu], pues esto es lo que se impone (MA, VI, 30, 1. Trad. cast.: 120).

Este mandato resulta útil dirigido a cualquier gobernante, pero no es habitual que sea uno mismo quien se lo ordene. Acaso, y para su fortuna, le fue transmitido por consejeros prudentes. Porque lo que habitualmente acontece es lo contrario: que el príncipe quiera ser césar. Acaso ese cuidado por los peligros del poder de la servidumbre —y viceversa— quedase grabado muy tempranamente en la conciencia y la memoria de Marco Aurelio. Siendo muy joven tiene la ocasión de percibir una primera señal de la carga que contrae el título de heredero del Imperio, al ser adoptado por Antonino Pío en el año 138. Es entonces obligado a abandonar la vivienda familiar en el monte Celio, en cuyas estancias y jardines fue inmensamente feliz, para pasar a ocupar las instancias palaciegas propias de la nueva, y muy ilustre, condición.

Es en Marco Aurelio donde encontramos la formulación más clara de una experiencia del poder político que, por una parte, toma la forma de un oficio distinto del estatuto y, por otra, requiere la práctica atenta de las virtudes personales (Foucault, 1984a/1995: 87)

Y este es, en efecto, un convencimiento que no perdió fuerza en ningún instante de su existencia, un mandato bien grabado en su mente y recogido con perfecta llaneza en sus Meditaciones: «¿Cuál es tu oficio? Ser bueno» (MA, XI, 5, 1. Trad. cast.: 120).

[1]. La esencia de este mismo pensamiento volveremos a encontrarla en Michel de Montaigne, quien dedicó uno de sus más inspirados ensayos a demarcar nítidamente el ámbito de las obligaciones para con uno mismo y para con los demás («De mesnager sa volonté» o «Sobre la administración de nuestra voluntad»), donde leemos esta conocida declaración: «Mi opinión es que hemos de prestarnos a otros y no darnos más que a nosotros mismos. Si mi voluntad fuese de fácil hipoteca yo resistiría poco, pues soy harto frágil por naturaleza y por costumbre. Me aparto de los negocios, pues para el ocio y la tranquilidad nací.» (O.C., Essais, III, 10: 980)

2. EL ESTOICISMO AL PODER

Cuando el 7 de marzo de 161, Marco Aurelio accede al Imperio, el hecho se convierte en un acontecimiento inesperado y extraordinario. Roma tiene un Emperador que declara su condición de filósofo, y todavía más, de filósofo estoico.

Pierre Hadot, La citadelle intérieure

2.1. Un filósofo-emperador entre la profesión y la vocación

De Marco Aurelio se ha dicho con tanta contención (Grimal, 1997: 7) como pasión (Ernest Renan, 1984) que es el filósofo-emperador por excelencia. Si tal aseveración indica que nos hallamos ante un buen emperador y un filósofo singular que persigue la excelencia durante toda su vida, no caben objeciones que hacer. Sin embargo, el aserto sería más disputable, si pretendiera hacer de Marco Aurelio un prototipo del ideal de filósofo rey según la tradición occidental establecida por la doctrina platónica.[1] Según dictamina Platón, las ciudades no serán plenamente justas y felices hasta el momento en que los filósofos sean elevados a la categoría de reyes o los reyes se hagan filósofos. Ante la posibilidad de que se demore la realización efectiva de alguna de estas alternativas, el filósofo de la Academia propone un programa de pedagogía filosófica, consistente en asegurar la provisión de futuros gobernantes por medio de la puesta en marcha de un minucioso plan de estudios dirigido a los destinados para tan alta misión. Ninguna de estas contingencias ni disposiciones sugestiona el intelecto ni la imaginación de los estoicos. Tampoco la de Marco Aurelio.

La educación del joven príncipe, si bien cuidada y exquisita, no sigue el modelo usual de formación de reyes, cual si se tratase de una escuela de emperadores. Marco Aurelio tiene la inmensa

fortuna de formarse, intelectual y afectivamente, entre hombres sabios y personas queridas. Y no porque dicha instrucción le sirva para gobernar mejor, sino porque le ayuda a soportar con fortaleza y dignidad los rigores de la gobernación.

En el orden humano según Marco Aurelio, quedan perfectamente delimitadas las prioridades referidas al emperador y las correspondientes al hombre. Uno se debe a la profesión, pero no por ello tiene por qué renunciar a su vocación.[2] Se tiene una madrastra (la política) y una madre (la filosofía), lo mismo que se habita un casa (el palacio), pero se vive en la «patria chica»[3].

Si tuvieras simultáneamente una madrastra y una madre, atenderías a aquella, pero, con todo, las visitas a tu madre serían continuas. Eso tienes tú ahora: el palacio y la filosofía (MA, VI, 12, 2-5. Trad. cast: 114).

Marco Aurelio, lejos de representar el modelo del filósofo elegido para ser emperador, ofrece el ejemplo de un gentilhombre que llega a ser filósofo «a pesar de ser» emperador.

El rey, ahora semejante a un dios, no solo se mostrará justo y eficiente sino, lo que es aún más importante, llegará a la calma interior y a la serenidad. Se verá libre de los temores que obsesionan a los tiranos. En la grande y terrible soledad en que se ven los reyes, la filosofía los tranquilizará y les hará compañía. No solo los súbditos encontrarán allí una ventaja, sino que el propio rey tendrá la fuerza necesaria para cumplir con su pesada tarea (Grimal, 1997: 16).

2.2. El joven Marco aprende de sus maestros

Afirma Platón que un tirano, además de poderoso, también puede ser infeliz, y de hecho hablamos de la circunstancia más proclive a

ello; lo verdaderamente inaudito sería encontrar un sabio que fuese dichoso. Epicteto, por su parte, sostiene que la máxima expresión de la esclavitud reside en el hecho de ser cautivo de las pasiones y las opiniones. Tan alto pensamiento es labrado por un esclavo que llega a convertirse en uno de los hombres más libres que la humanidad ha conocido. Relampaguea aquí una idea muy sencilla, aunque potente como un rayo: el hombre es un ser racional y libre, y ahí se halla su auténtica razón de ser y existir.

Piensa quién eres: lo primero, un hombre; es decir, que no tienes nada superior al albedrío, sino que a él está subordinado lo demás, y él mismo no puede ser esclavizado ni subordinado (Epicteto, DA, II, X, 1).

Sobre este firme suelo crece entre los antiguos la certeza, extraña para los modernos, de que mal puede atender los deberes hacia la ciudad y los otros quien desatiende los suyos propios, empezando por el cuidado de uno mismo.

Y el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros (Foucault, 1984b/ 2002: 264).

El cuidado de sí mismo abarca todo aquel espacio que cae bajo el directo control del individuo, de lo que depende de uno mismo, de lo que está en su mano hacer o no hacer. Uno de los textos clave de Epicteto lleva por título Encheiridion, que significa «lo que está bajo la mano», y que en español se conoce como Manual, traducción muy fiel de la voz griega. En esta sencilla expresión advertimos la amplia proyección de una filosofía, la estoica, que intenta abarcar con sus principios y máximas aquellas reglas de la conducta que permitan proporcionar una buena disposición interior para actuar

correctamente y, en consecuencia, vivir bien. Una de las disposiciones que facilita la tarea de gobierno, y la aparta de sus previsibles corrupciones, es el no identificarse «de manera ostentosa con las señales del poder» (Foucault, 1984a/1995: 88).

Marco Aurelio, según propia confesión (MA, I), comprende desde muy joven que la iniciación a la filosofía pasa por el estudio y la propia reflexión, por la atención a las lecciones de los maestros y las provechosas conversaciones con otros amantes de la filosofía. Asimismo, exige la adopción de unos usos y hábitos en la vida cotidiana, indicativos de que la sabiduría no afecta solo a la capacidad intelectiva abstracta, sino también al comportamiento y a los modelos de existencia. Diogneto, maestro de pintura del príncipe, es el primero en mostrarle las virtudes que entraña la «conversación franca» y en familiarizarle con la filosofía. Le hace comprender que, evitando las ocupaciones inútiles y desconfiando de las supersticiones, debe dedicarse al arte y la ciencia de componer diálogos filosóficos. Es el mismo Diogneto quien le aconseja acostumbrarse a dormir sobre un catre cubierto con una simple piel de animal, «y todas las demás prácticas vinculadas a la formación helénica».

2.3. Señales del poder y señales del saber

El autor de la Historia Augusta nos informa igualmente de otros pormenores acerca de la utilidad y el valor simbólico de lo austero y sencillo, opuestos al boato y la suntuosidad que la categoría imperial y la vida cortesana reclamaban al joven Marco:

Estudió la filosofía con ardor, desde que era niño. En realidad, al entrar en su duodécimo año, adoptó el atuendo, y, poco después la resistencia de un filósofo, vestido, para estudiar, con un manto corto, a la manera griega, y durmiendo en el suelo; solo con grandes trabajos y atendiendo a las instancias de su madre, lograron convencerle de que durmiera en un lecho cubierto de pieles (cfr. Historia Augusta, «Marcus Antoninus», 2, 1. Citado por Grimal, 1997: 66).

Posteriormente, hacia el año 148, deja que le crezca la barba, apartándose de la moda romana de la época y proclamando así, a la vista de todos, su adscripción a una doctrina y una comunidad de amantes de la sabiduría que le distancia tanto de la corte y la aristocracia cuanto de la gente corriente.

Hay unas señales del poder y unas señales del saber. Sin dimitir de las tareas inherentes al oficio de emperador, Marco Aurelio entiende —quiere dar a entender a quien quiera comprenderlo— que él es en todo un espíritu libre, que, aun habitando doradas viviendas y cumpliendo elevadas ocupaciones, sabe estar en su sitio. Si esperan de él que sea un buen emperador, que nadie le impida ser un buen hombre:

Eso tienes tú ahora, el palacio y la filosofía. Así pues, retorna a menudo a ella y en ella reposa; gracias a esta, las cosas de allí te parecen soportables y tú eres soportable entre ellos (MA, VI, 12. Trad. cast.: 114).

En esta meditación, Marco Aurelio recalca tres aspectos importantes que nos interesa sobremanera resaltar aquí: 1) la preocupación y la ocupación, la vida interior y la tarea pública, exigen la identificación de espacios diferenciados; 2) el cuidado de sí mismo —o el cultivo de la moral en el continente de la ética, lo que en el texto denomina «filosofía»— actúa como preparación para la ineludible incursión en los asuntos de la ciudad, pero también facilita el reposo y la reparación personal tras las ocupaciones y obligaciones públicas —lo que en el texto se consigna como residencia o palacio (αὐλή)—; y 3) ambos cultivos diferenciados, de lo público y de lo privado, se benefician mutuamente en cuanto a sus resultados prácticos: solo puede ser buen ciudadano aquel que sabe lo que significa el buen vivir y ha aprendido a vivir bien; asimismo, solo un príncipe estará capacitado para gobernar a sus súbditos, si es competente a la hora de gobernarse a sí mismo.

En lo sustancial, acerca de las vicisitudes de armonizar el estar en uno mismo y con los demás, de vivir en soledad o en palacio, y de la necesidad de proteger el mundo interior ante la turbamulta exterior, Marco Aurelio y Michel de Montaigne sostienen puntos de vista bastante semejantes. Sin embargo, hay matices importantes que los diferencian. Mientras Marco Aurelio no lleva la individualidad y el amor propio al punto de abandonar el palacio y la alta magistratura, Montaigne sí prima, en el momento justo, la atención a sí mismo sobre las ocupaciones públicas y mundanas cuando decide retirarse a la torre del castillo de su propiedad, dedicarse a sí mismo y escribir los Ensayos.

Todavía nos queda referir la tercera característica, enunciada páginas atrás, acerca de la problematización de la actividad política que hemos tomado de Foucault, a saber, la referida al nexo que une la actividad política y el destino personal. Según la doctrina estoica, la ley de la Razón ha ordenado la vida de los hombres sin excepción para que puedan llevar a cabo su fin último: llevar una vida buena y razonable de acuerdo con las leyes de la Naturaleza. En ese empeño, los seres humanos dependen tanto de su propia acción como de la fortuna. La buena o la mala suerte coloca a los individuos bajo una determinadas funciones y ocupaciones que acaso no deban ser soslayadas, pero a las que tampoco deben plegarse sin remedio. Lo que vale, en general, para las ocupaciones que tienen que ver con otros sujetos —las relaciones intersubjetivas y las situaciones múltiples, sometidas a la precariedad y la vicisitud —, vale especialmente para las de naturaleza política.

2.4. El príncipe y los demonios exteriores e interiores

Entre el individuo y el prójimo, entre el príncipe, los nobles y el pueblo, se dan relaciones de encuentro y desencuentro, de amor y odio, de lealtad y traición, todas ellas muy variables y volubles. Pues bien, el hombre —y máxime, el príncipe— convive con los demás asumiendo unos deberes que prescriben el deber moral y la sociabilidad, aunque no tienen por qué atarle a ellos, definitivamente.

Y si la ocasión se presenta, conviene desembarazarse de esas actividades, desde el momento en que nos perturban y nos impiden ocuparnos de n5osotros mismos (Foucault, 1984a/1995: 90).

En un sentido no muy alejado de estas reglas de la racionalidad, dictaba Max Weber sus célebres conferencias de Múnich de 1919, «Wissenschaft als Beruf» y «Politik als Beruf». En referencia a las ocupaciones públicas, Weber afirma que entrar en política conlleva necesariamente someterse a las luchas por el poder, a fin de conseguirlo y conservarlo. En esa andadura, el político deberá necesariamente hacer pactos con el diablo y acallar a menudo sus íntimas preferencias y solicitudes. Hasta que ya no pueda más y exclame: «no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo». Ese momento, de gloria y salvación personal en la era del desencantamiento y la secularización, señala el punto de encuentro, excepcional, entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción. Eso por lo que respecta a la política, pues la vocación científica sigue otro decurso. La renuncia contiene gran valor y relevancia personal, y de ninguna manera implica una renuncia a las obligaciones para con los otros. Se trata ahora de confiarse «como hombre y como profesional, a las «exigencias de cada día». Una actitud simple y sencilla, si cada cual encuentra el demonio que maneja los hilos de su vida y le presta obediencia (cfr. Weber, 1979: 231).

Marco Aurelio también sabe encontrar su «demonio interior», el daimôn en el que reposar de las fatigas del mundo exterior, instancia en la que hallar la inspiración que ordena la propia vida, y a quien toma como garantía de armonía y felicidad:

si tú, repito, separas de este guía interior (τοῦ ἡγεμονικοῦ) todo lo que depende de la pasión, lo futuro y lo pasado, y te haces a ti mismo, como Empédocles «una esfera redonda, ufana de su estable redondez», y te ocupas en vivir exclusivamente lo que vives, a saber, el presente, podrás al menos vivir el resto de tu vida hasta la muerte, dejando atrás la turbación, benigno y contento con tu divinidad interior (daimoni diabiwnai) (MA, XII, 3, 2-8. Trad. cast.:

208).

Y en otro lugar añade:

De tal modo, es necesario tener presente que la atención adecuada a cada acción tiene su propio valor y proporción. Pues así no te desanimarás, a no ser que ocupes más tiempo del apropiado en tareas bastantes nimias (MA, IV, 32, 7-9. Trad. cast.: 90).

La noción de daimôn es básica en el pensamiento de Marco Aurelio y ocupa un lugar preferente en las Meditaciones[4]. Aunque ya empleada por los autores griegos —con notoria predilección en el caso de Sócrates—, en el filósofo-emperador el concepto apunta tanto a la parte racional del alma cuanto al fundamento de la vida social. El daimôn inspira el perfeccionamiento del individuo y es garantía de felicidad y plenitud. Divinidad intermedia, situada entre los dioses y los hombres, asegura la relación benévola entre los hombres mismos. Señala, en suma, la participación divina en el ser humano, facilitando que la Razón universal, que todo lo comprende y abarca, deje su huella en el alma humana. A través de la vivencia del daimôn, la Razón natural se hace presente en el hombre, aportándole la dosis de humanidad que lo define como tal. Conociéndose uno a sí mismo, logra conocer a todos los hombres. De la misma forma, llegado uno a determinada etapa de la vida (aproximadamente, los cuarenta años: ancianidad para aquella época) el hombre ya ha conocido todo lo que había que conocer en el mundo.

Quien ha visto el presente, lo ha visto todo: cuántas cosas han surgido desde la eternidad y cuántas cosas permanecerán hasta el infinito. Pues todo tiene un mismo origen y un mismo aspecto (MA, VI, 37, 1-2. Trad. cast.: 122).

Y añade:

En consecuencia, haber investigado la vida humana durante cuarenta años que durante diez mil años da lo mismo. Pues, ¿qué más verás? (MA, VII, 49, 3-5. Trad. cast.: 138).

Ocurre esto porque el Mundo es siempre el mismo, y siempre lo será: Razón universal que repite el ciclo cósmico eternamente, sin principio ni fin. En él, el hombre encuentra siempre las mismas cosas, al estar regidas por el mismo Hacedor. Lo que cree nuevo le sorprende y altera. Sepa, con todo, que eso (lo que quiera que sea) ya ha ocurrido antes, y volverá a ocurrir. El mundo, la vida: las mismas historias, las mismas opiniones, las mismas verdades, las mismas falsedades. Nada es nuevo, sino habitual y efímero (cfr. MA, VII, 1, 5. Trad. cast.: 129).

Los filósofos estoicos, como los antiguos en su conjunto, no conciben un más allá, una resurrección después de la muerte, como sí propondrá el cristianismo. La razón es muy sencilla, y Marco Aurelio la expresa de manera nítida: mediante el empleo de la inteligencia, y de acuerdo con la Razón, al hombre le es posible reconstruir las situaciones de la vida hasta el punto de hacerla revivir una y otra vez. La existencia es, en realidad, un eterno retorno.

Mira nuevamente las cosas como las has visto, pues en esto consiste el revivir (MA, VII, 2, 6. Trad. cast.: 127).

El oficio de Marco Aurelio consiste en gobernar hombres y administrar el Imperio, mas no acaba ahí el listado de las preocupaciones humanas. Pues, todas participan de la misma fuerza y dirección, empeñadas en conseguir la vida buena. Renovándose

cada día, restablecen el ciclo y permiten recuperar la energía espiritual:

Despierto [cada día] para cumplir con la tarea del hombre (MA, V, 1, 1-2. Trad. cast.: 97).

[1]. Cfr, Platón, República, 473 c-e y Carta VII, 326 a-b.

[2]. Cfr. Max Weber, «La política como vocación [Politik als Beruf]».

[3]. Carta a Frontón, Correspondance, II, 6 (Fronto, 1955: 140).

[4]. Cfr. Meditaciones, II, 7; III, 4, 5 y 6; VI, 10; VIII, 45; XII, 3 y 4; etcétera.

3. CIVILIZACIÓN Y BARBARIE: EL DAIMÔN Y LAS FRONTERAS EXTERIORES

Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, pero en tanto que hombre, es el mundo. En consecuencia, lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien.

Marco Aurelio, Meditaciones, VI, 44, 9-11 [1]

3.1. Civilización y orden universal

Según ha sido hecho notar de manera expresa (Bodson, 1967), los estoicos están inclinados a dejarse afectar por las relaciones espirituales entre los hombres con mejor disposición que por las de carácter estrictamente político o económico. La moral social estoica descansa en las disposiciones del corazón y en las emociones (el amor, fundamentalmente) más que en consideraciones estrictamente sociopolíticas. Lo muestran con claridad sus reflexiones teóricas y sus actuaciones prácticas en lo tocante al tema de la servidumbre y el esclavismo.

Los lazos que unen a los hombres en la comunidad están regidos por las leyes ciudadanas y políticas, pero su sentido y finalidad últimos vienen dictados por las leyes cósmicas, de la Naturaleza, por la Inteligencia o Razón del Todo. Materializadas en el escenario de la ciudad particular y de la ciudad global, permite hablar de la polis en términos de constructo racional, así como del cosmos entendido a modo de Ciudad del Mundo. La ciudad —la menor y la mayor— constituye un ente común para los seres razonables, al estar regida por una ley común. Afirma Marco Aurelio que los hombres están hechos los unos para los otros, puesto que en la constitución humana prevalece el atributo de la sociabilidad [το κοινωνικόν]. (MA, VII, 55, 6-7. Trad. cast.: 124). Porque comparten un mismo origen y un mismo fin —el bien del Todo y el bien común—, logikós

y koinônikós, noerós y politikós son nociones inseparables e intercambiables[2]. En la meditación V, 30, apuntala la idea con notable concisión: «La inteligencia universal es sociable [κοινωνικός]» (Trad. cast.: 108). El conjunto racional del Universo ha ordenado las cosas según la naturaleza y el mérito, según razón de justicia, de manera que ha reunido a los seres superiores, en razón de su inteligencia, para la concordia mutua. De este hecho no debe colegirse, sin embargo, un principio de igualdad moral. Los antiguos griegos creían profundamente en la igualdad ante la ley y la asamblea pública (isonomía e isegoría), pero no por ello renunciaban a la excelencia moral (areté), necesariamente particular.

Desde la perspectiva de los antiguos, esta salvedad no implica contradicción. De ninguna de las maneras, entre los estoicos, habría que enfatizar. Para el estoicismo, el deber superior del hombre dicta someterse al orden universal sin lamentos ni recriminaciones, y aceptar el lugar le ha sido asignado, según razón, ley y justicia ordenadas por la Naturaleza. De esta reflexión ontológica brotan las reglas máximas de la moralidad, y particularmente una: dilucidar en todo momento, antes de disponer la acción, o siquiera concebirla, qué es lo que depende de mí y qué no depende de mí.

3.2. Social por naturaleza, no por deber moral

La noción de sociabilidad, manifestación de la inteligencia universal de naturaleza cósmica, contiene, entonces, un fondo innegablemente moral y político, el cual no se plasma merced a un contrato social, un pacto inter pares o acuerdo humano semejante (nomos), sino que descansa sobre un sustrato natural (physis), nutrido por un humus espiritual y aun religioso del que, por ejemplo, Fustes de Coulanges ha dado oportuna cuenta y razón:

Estos hombres [los antiguos] están ligados, en efecto, por un lazo mucho más fuerte que el mero interés, la convención, la costumbre, a saber, por la salud pública, piadosamente realizada en presencia de los dioses de la ciudad.[3]

No quiere esto decir que los hombres de este periodo histórico fuesen seres insensibles a los problemas de raíz material, pero lo cierto es que en el momento de formularse problemas sobre la reforma de la humanidad ponen en primer lugar las revoluciones del espíritu y las labores de perfeccionamiento interior. Las grandes construcciones y modificaciones de la Ciudad del Mundo son, según su sensibilidad y criterio, una obra de los dioses que supera y sobrepasa la acción humana, motivo por el cual es justo que quede fuera de las preocupaciones humanas. Ni Séneca ni Epicteto ni Marco Aurelio proponen alterar bruscamente el orden de las cosas, del mundo y de la ciudad. Tampoco conciben el proyecto radical, utópico, de una nueva República: «No esperes realizar la república de Platón» (MA, IX, 29, 3)[4].

Como ya hemos visto, en los antiguos no está presente el conflicto moral entre egoísmo y altruismo, entre hacer el bien a uno mismo y a los demás. Ambos conceptos pertenecen al mismo capítulo de la acción y de la disciplina que la gobierna. No hay una voluntad explícita e intencionada de hacer el bien a la comunidad o a los otros, pero sí de no hacerles mal ni producirles, a ser posible, perjuicio alguno. No debe olvidarse que el establecimiento de la sabiduría en los antiguos —sobre todo, en los estoicos— reside no tanto en pretender el bien de los otros cuanto en no causarles mal; en especial, no causarse mal a sí mismos (Cfr. Diógenes Laercio: «Los hombres sabios son inocuos: en efecto, no hacen daño a los demás ni a sí mismos». [DL], 7, 123).

El impulso que brota del hombre al bien común es involuntario e irreflexivo, comparable incluso al instinto animal (Hadot, 1992/2001: 218).

¿He realizado algo útil a la comunidad? En consecuencia me he beneficiado. Salga siempre a tu encuentro y ten a mano esta máxima, y nunca la abandones (MA, XI, 4. Trad. cast.: 194).

3.3. Poder y pensamiento en el limes

Marco Aurelio no ansía, en efecto, ver realizado el sueño de la República de Platón, pero tampoco la gloria desmesurada del Imperio romano. Es emperador por adopción, no por voluntad política. Pero es «romano viejo» y, en consecuencia, persona leal y agradecida para con los antepasados y la familia. Protege el Imperio como quien guarda su casa de merodeadores y agresores. En cualquier caso, preserva el modelo de la civilización de las sacudidas de los bárbaros que acosan y hostigan al pueblo romano. Pero Marco Aurelio (sus predecesores Adriano y Antonino Pío) no anhela tener más Imperio, no se desvive por ampliar las fronteras, sino por conservarlas. El Imperio romano, a juicio de Marco Aurelio, es un continente de cultura y un modelo de vida que merecen la pena resguardar. No otra razón fundamental le movió el frenar a la barbarie movilizando las legiones que fuesen necesarias. En lo mismo pensaba cuando tuvo que ordenar la represión sin compasión contra los cristianos que amenazaban, con su rebelión, los dioses, los ritos y la ley de los romanos. Al filósofo Marco Aurelio le repugna la violencia y la crueldad, aunque, en calidad de emperador romano, cuando se trata de cumplir con el deber, no le tiembla la mano.

La doble condición humana, demasiado humana, reunida en Marco Aurelio —filósofo y emperador— es experimentada como un destino que hay que obedecer, dando para ello lo mejor de sí mismo. Pero sin renunciar a la parte principal de uno mismo. Esta circunstancia, de resonancias orteguianas, impregna el yo y la personalidad de Marco Aurelio en todo momento, y determina, en última instancia, la intensidad de sus inquietudes; por ejemplo, en el contexto físico y espiritual en que compone sus meditaciones, allá en el limes, en el límite del mundo civilizado. Solo, traicionado por propios y extraños, conmovido, no dispone más que de la sabiduría estoica para superar la prueba que una vez más le pone delante la Razón universal que todo lo ordena y dispone.

Marco Aurelio no elige la situación. La circunstancia le pone ante sí mismo y ante la misión que tiene encomendada. Dirige a sí mismo las meditaciones que labra, piensa por sí mismo y para sí mismo. Las escribe durante el retiro nocturno, tras la batalla, al anochecer.

Muchas veces, iluminado por las primeras luces del alba. Al levantarse y emprender la nueva jornada se recuerda cada día que tiene por delante la tarea del hombre: cumplir con su destino.

Hombre reflexivo y contemplativo, se ve inducido a someterse a la vita activa, nada menos que en calidad de emperador. Hombre de paz, se ve impelido a hacer la guerra. Amigo fiel, padre responsable y marido comprensivo, conoce la traición de algunos próximos bienamados, como el general Avidio Casio (quien se rebela contra él en 175). También la muerte prematura de más de la mitad de sus doce hijos. Sufre lo indecible al tener que ceder el trono a Cómodo, ese vástago bruto y mendaz, ese monstruo con quien arrancará la caída y decadencia del Imperio romano. Le turban las sospechas e insidias acerca de la presunta infidelidad de su esposa Faustina. Marco Aurelio, con todo, mantiene el control de sí mismo, conserva la fe en la humanidad y el amor propio.

Sabe muy bien que la libertad no consiste en decidir lo que a uno le pasa, sino qué hacer frente a lo que le pasa, y hacerlo con decisión, contención y contento.

El dueño interior, cuando está de acuerdo con la naturaleza, adopta, respecto a los acontecimientos, una actitud tal que puede adaptarse a ellos sin pena, tal y como se presentan. No tiene preferencia por ninguna materia concreta, sino que se lanza instintivamente ante lo que se le presenta, aunque con reserva, y convierte en materia para sí incluso lo que era obstáculo (MA, IV, 1, 1-5. Trad. cast: 81).

Al comienzo del reinado de Antonino Pío, padre adoptivo de Marco Aurelio y su antecesor en el trono imperial, el limes seguía seriamente amenazado por distintos frentes: en Germania, a lo largo del Rin; en Bretaña (Islas Británicas), tras ceder Adriano la actual Escocia a la presión de las tribus nativos, teniendo que bajar más al sur la línea fronteriza; y en los confines occidentales de África, lo que hoy denominamos el Magreb. Menos viajero que Adriano, Antonino deja a sus generales la dirección de la guerra y la contención de las hostilidades. En gran medida debido a la

pusilanimidad de éste, Marco Aurelio recibe una deuda gravosa que le obliga a emprender largas campañas militares con el fin de preservar el limes. El limes constituye la línea defensiva, un muro de contención levantado para frenar el empuje de las invasiones bárbaras: «una línea de comunicación paralela al frente que se había de defender, jalonada de fortificaciones» (Grimal, 1997: 96). Formada la larga medianera por medio de asentamientos militares y civiles, los romanos comerciaban y trataban con las tribus locales. Era un modo pacífico de mantenerlas dentro de los límites de la romanización, si bien un buen número de sus miembros solicitaban ingresar en las legiones como modo de asegurarse un sustento y estar a salvo de los ataques de las demás hordas. Tanto es así que su presencia en el ejército romano llegó a ser altamente significativa, incluso entre la oficialidad.[5]

Marco Aurelio emperador entiende que hay que mantener las distancias, los márgenes, el limes, sin permitir que la barbarie penetre en el orden de la civilización romana. Esta convicción tiene una raíz política, pero también un valiosa proyección moral: «La mejor manera de defenderte de ellos consiste en no ser como ellos» (MA, VI, 6. Trad. cast: 114).

No duda un instante en detener el empuje de los bárbaros, consciente como es de proteger el orden y el destino del mundo, un conjunto armonioso gobernado por la Razón Universal, desafiado por unas culturas extrañas que hacían de la violencia, la guerra continua y la rusticidad sus señas de identidad, incompatibles con las reglas de conducta civilizada y la ley natural.

Tal es el vasto designio al que el emperador consagrará sus esfuerzos y su vida: a permitir que, en el universo, triunfe la Razón (Grimal, 1997: 109).

La protección del limes constituye su máxima preocupación política. Salvar el limes supone salvar el Imperio romano. Y si ellos no se salvaban tampoco él podía hacerlo como hombre. No puede sorprender, en consecuencia, que Marco Aurelio traslade a la

filosofía y la moral esta disposición de ser y estar en el límite, entre el mundo exterior y la propia interioridad. No hay, en realidad, más que un universo, si bien posee variadas facetas, además de una jerarquía: el mundo desde dentro, al que uno siempre puede retornar y recuperarse, y el mundo desde los otros, que será bárbaro o romano, pero que pertenecerá siempre a otra voluntad, extraña y rara, inabarcable e incontenible.

Marco Aurelio no retrocede a la hora de aventurarse por los senderos que le circundan, se abre a la comunidad de los hombres, porque, como hemos dicho, es sociable a fuer de ser racional. Trata a los hombres, procura comprenderlos y aun amarlos, les instruye; y si no lo consigue, solo le queda soportarlos.

Los hombres han nacido los unos para los otros. Instrúyelos o sopórtalos (MA, VIII, 59. Trad. cast.: 160).

Y también:

En un aspecto el hombre es lo más estrechamente vinculado a nosotros, en tanto que debemos hacerles bien y soportarlos (MA, V, 20. Trad. cast.: 106).

Sea como fuere, en todo momento es consciente de que jamás podrá contener ni controlar lo que no depende de él. La enseñanza de Epicteto le marca de por vida.

Sea en tiempo de paz o de guerra, en la propia Roma o en el limes, al prójimo hay que intentar persuadirle, aguantarle, resistirle, pero no darle la razón por sistema ni plegarse ante su voluntad sin más. Se trata de concebir la relación interpersonal y cultural desde la reciprocidad, no desde el sometimiento, la abdicación o el abandonarse a los demás. Si es necesario hay que obrar incluso contra la voluntad del otro, «siempre que la razón de la justicia lo

imponga» (MA, VI, 50, 1-2. Trad. cast.: 126). Determinadas filosofías morales contemporáneas, de inconfundible inspiración relativista, multiculturalista y altruista (a là Levinas), que ensalzan el lugar principal del «otro» y la posición del «otro» frente a la realidad del yo, no se cansan de transmitir la idea, favorecedora de la comunicación y presuntamente derribadora de ídolos egoístas, de que hay que escuchar al otro porque puede tener razón. Cierto. Pero acaso olvidan que ello no significa que la tenga necesariamente o siempre. Y atiéndase, en fin, a este hecho singular: si yo se lo digo a ellos, se lo digo como otro; visto así, puede que tenga uno razón...

Marco Aurelio ama la paz y el recogimiento. Mas si es preciso, abandona transitoriamente el retiro interior y se enfrenta a quienes le golpean. Pero no para regodearse en el conflicto, sino para restablecer la razón y la ley natural. Para una vez lo cual, poder retornar a sí mismo. No debe olvidarse, en suma, que a pesar de que haya quien se empecine en importunarle a uno, y hasta le golpee, no por ello le hiere. Porque el sentirse dañado es una opinión, una representación de la que siempre es posible librarse y expulsar fuera de las fronteras interiores. Tampoco es ajeno el pensamiento de Epicteto a esta meditación.

Y, sobre todo, siempre que censures a alguien como desleal o ingrato, recógete en ti mismo (MA, IX, 42, 4. Trad. cast.: 174).

[1]. Trad. cast.: 124.

[2]. Cfr. Meditaciones: III, 7; V, 29 ; V, 64 ; VI, 44 ; VII, 68 ; VII, 72 ; VIII, 2 ; X, 2.

[3]. Fustes des Coulanges, La cité antique. Hachette, Paris, 1960; citado por Bodson, 1967: 75.

[4]. « μὴ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε». La traducción es nuestra. La versión MA, 1994:169, dice: «No tengas esperanza en la constitución de Platón.»

[5]. Cfr. Goldsworthy (2003/2010).

4. EL CONTENTO MORAL CONFORME A LA RAZÓN Y LA NATURALEZA

Pues, tranquilo a la vez que resuelto, alegre a la par que consistente, es el hombre que en todo sigue la razón.

Marco Aurelio, MA, X, 12, 7-8

4.1. Quien se contiene a sí mismo no puede vivir descontento

Cierta tradición de especialistas en la Antigüedad, y de la obra de Marco Aurelio en particular, ha propalado una severa interpretación del filósofo-emperador según la cual nos hallamos ante un personaje melancólico y pesaroso, que arrastra la humana condición por el mundo con abatido pesimismo. Se ha extendido la imagen de un filósofo consternado y un emperador que asume sus tareas con innegable malestar, y aun con inocultable enojo. He aquí una interpretación que no toma en consideración el profundo alcance del siguiente pensamiento: «Nadie te oiga censurar la vida palaciega, ni siquiera tú mismo» (MA, VIII, 9.Trad. cast.: 147).

Este es el caso, por ejemplo, del profesor Carlos García Gual, quien en la introducción que firma a una conocida versión española de las Meditaciones, describe la personalidad del filósofo-emperador como propia de un individuo irremediablemente «descontento»:

Psicológicamente la personalidad de Marco Aurelio atrae nuestro interés por su ascetismo y su descontento interior. Descontento de sí mismo —en su afán de ser mejor y de comportarse de acuerdo con sus intenciones éticas en todo— y de los demás (Carlos García Gual, «Introducción» a Marco Aurelio, 1994: 33).

Si bien este párrafo determina la caracterización del personaje dentro del ámbito de la psicología, al apuntar de manera expresa a la «personalidad» del emperador, y no tanto a su carácter o temple moral, la posterior puntualización referida a la clase de descontento que supuestamente padecía, produce, en verdad, desconcierto.[1] Porque relacionar dicho afecto con el «afán de ser mejor y de comportarse de acuerdo con sus intenciones éticas en todo» aleja el diagnóstico del campo de la conducta y la psique humanas para implantarlo en el reconocimiento de una inconfundible praxis moral, como por lo demás queda expresamente dicho al mentar la perspectiva de la intención.

Hablando en términos morales, tenemos buenas razones para pensar que el anhelo humano de ser mejor no tiene por qué revelar una naturaleza rendida ni la confesión de una decepción, de una desesperación. Es preciso establecer una prudente distancia entre el sentido del «contento» y el de la «satisfacción», al objeto de no ser reducidos ambos términos a una misma afección, de modo que pueda resultarnos más sencillo no percibir necesariamente tras el estado insatisfecho a un descontento ni a un insaciable, tampoco a un individuo con sentido crítico y con voluntad de superación: la evaluación moral dependerá del grado de insatisfacción manifestada y sobre todo de la duración de la misma.

Ya tuvo en su día que corregir Séneca amablemente a Virgilio, quien se lamentaba de las malas alegrías del alma, estableciendo que «nullum enim malum gaudium est» («en verdad que ningún contento es malo») (Ep., LIX)[2], pues es cosa fundamental que el contento nunca cese ni decaiga en el ánimo de los humanos.

Pues bien, Marco Aurelio ofrece toda la traza de un hombre preocupado y meditabundo, pero no de un descontento. Fiel a la enseñanza estoica, aprende a desprenderse de todo sentimiento negativo, triste y destructor. Echa fuera de sí todo sentimiento de autocomplacencia y fatuo engreimiento, pero también de autocompasión y rebajamiento moral. Nada reprueba más que el alma rencorosa, amargada y quejillosa.

En el sabio estoico no es fácil que crezcan estas flaquezas, pues fortalece la autoestima en un ejercicio constante que da como resultado un concepto elevado de sí mismo, que le lleva a situarse

más cerca de la excelsitud de los dioses que de la cotidianidad del común de los mortales. Precisamente por considerarse un ser privilegiado, por apartarse del estándar común y ordinario de los hombres, por tender al ideal supremo de la Naturaleza, el sabio formado en el estoicismo se percibe a sí mismo —y quien comparte su condición— como un ser superior. Un individuo es superior a otro cuando busca superarse en todo y en todo momento, cuando aspira a sacar todo lo mejor de sí mismo, proyectando la vida como un camino hacia la excelencia. El sabio formado en el pensar y el actuar estoicos es, en el mejor sentido de la expresión, una persona autosuficiente.

Mas ¿qué sentido y valor moral podemos concederle a la condición de la autosuficiencia? Atendamos, para tener cumplida respuesta, a esta discreta y prudente lección de Baltasar Gracián, que parece haber sido inspirada directamente por la vida y obra del filósofo-emperador, y sigamos adelante:

Bástese a sí mismo el sabio. Él se era todas sus cosas, y llevándose así lo llevaba todo. Si un amigo universal basta hacer Roma y todo lo restante del universo, séase uno ese amigo de sí propio y podrá vivirse a solas. ¿Quién le podrá hacer falta, si no hay ni mayor concepto ni mayor gusto que el suyo? Dependerá de sí solo, que es felicidad suma semejar a la entidad suma. El que puede pasar así a solas nada tendrá de bruto, sino mucho de sabio y todo de Dios (véase, «Oráculo manual y arte de prudencia», en Gracián, 1993, II: 243).

Todavía nos falta hacer un breve comentario a la imputación lanzada sobre la presunta apreciación descontenta que Marco Aurelio tendría de los demás, según el texto que ha llamado nuestra atención. Para fundamentar tal apreciación, el profesor García Gual se apoya en un episodio muy citado de la obra del filósofo-emperador (la meditación V.10., y, según puntualiza él mismo, en «muchos otros textos»). En el mencionado lugar, Marco Aurelio emite, en efecto, un juicio negativo respecto a los atributos más generalizados en el prójimo, en nuestros conciudadanos, sobre sus conductas más ordinarias y habituales: «difícilmente se puede

soportar al más agradable de estos, por no decir que a duras penas se soportan a sí mismos». Pero no parece acertado interpretar estas palabras como la quintaesencia del descontento, por el hecho de manifestar que los hombres son o se comportan, por lo general, de un modo grosero y poco filosófico.

Para cimentar la apreciación aquí sostenida, será oportuno reconstruir dos relevantes resoluciones derivadas de nuestra exploración: 1) la preocupación del estoico hacia los demás tiene un límite, puesto que no es incondicional, deteniéndose cuando no es correspondida o afecta negativamente sobre el propio individuo; y 2) ni Marco Aurelio ni los demás seguidores del Pórtico aspiran a cambiar a los hombres ni la sociedad en la que viven, sino, según hemos visto, a instruirlos y, en su caso, a soportarlos.

De hecho, la conclusión de la meditación referida conduce a una idea recurrente en el conjunto de las Meditaciones, a saber, que lo vital e imprescindible es exhortarse a sí mismo, para así «calmarse», no dejándose arrastrar por la corriente general, manteniéndose firmes en dos principios fundamentales de la sabiduría práctica: nada puede ocurrirme contra la naturaleza y nada debo hacer que intente contrariarla. Indicaciones, bien estará recordarlo, dirigidas a sí mismo, no a los demás:

La disposición fundamental del filósofo […] consiste esencialmente en controlar su discurso interior, haciendo que este rinda servicio a la comunidad humana, aceptando los acontecimientos que nos impone el curso de la Naturaleza del Todo (Hadot, 1992/2001: 46).

García Gual interpreta la reiteración de los consejos y máximas en Marco Aurelio «como si no acabara de convencerse. La insistencia en repetir el remedio sugiere que este no es del todo eficaz» (Carlos García Gual, «Introducción» a Marco Aurelio, 1994: 33 y 34). Sin embargo, y a mi juicio, la inclinación del filósofo a «repetirse» los preceptos morales no revela por necesidad un signo de vacilación o inseguridad, sino que es consecuencia de la misma motivación originaria de la obra del filósofo-emperador: poner por escrito, para

así certificarlas y afianzarlas, unas reflexiones que en realidad se repite cada día (II, 1; V, 1); pero, al mismo tiempo, para ordenarlas y darles forma literaria, rigor metódico y consistencia filosófica. En realidad, Marco Aurelio inaugura un nuevo género estilístico en filosofía («Para sí mismo») que añadir a los ensayos (Epicteto), los diálogos (Platón), las epístolas (Séneca), etcétera, y que serán provechosamente continuados en la Modernidad: Montaigne, Bacon, Pascal, Voltaire, Rousseau, etcétera.

Marco Aurelio, me reitero yo también, no solo construye un pensamiento sincero y puro, insobornable a una tradición, la estoica. Transmite igualmente a la posteridad una forma original de poner por escrito la meditación filosófica. No ha sido reconocido lo suficiente un hecho fenomenal: en más de mil años de historia literaria, el mundo grecorromano se abstuvo de producir cosa parecida a la crónica reflexión escrita sobre uno mismo (Cochrane, 1983: 377). El poema, el diálogo, el tratado, la epístola, el discurso, la diatriba, la sátira, el aforismo, los barruntos precursores del ensayo ya habían sido practicados con éxito durante siglos. Pero el filósofo-emperador no se dirige en su exposición a alumnos, ni a un cónclave, ni a una asamblea, ni a un querido amigo, ni a un familiar, ni a los dioses, ni a un lector desconocido; se dirige a sí mismo, escribe acerca de sí mismo y para sí mismo: eis heautón. He aquí el nuevo continente descubierto para la ética, para la filosofía, para la humanidad.

Las Confesiones de San Agustín y las de Rousseau irán por otro camino, por lo que toca al destinatario y la motivación de los escritos. Marco Aurelio redacta las Meditaciones para fortalecerse, no tanto para protegerse o justificarse ante los demás. El mundo que le rodea y el tiempo en que vive podrán satisfacerle más o menos, pero no establecen el tema o el argumento de su reflexión. Nada tiene que recriminar, aunque sí que mantener a distancia. Nada tiene tampoco que agradecer, aunque sí que celebrar. Él mismo se anima y se felicita por el hecho de vivir en el mundo en un momento dado. Y lo hace con dignidad y buena disposición. He aquí una contingencia —el vivir hic et nunc, aquí y ahora— que no puede elegir, pero de la que no desea abdicar. Saber que el yo toma conciencia de sí mismo anima a componer una imagen con la que ilustrar la circunstancia: un islote de libertad en el seno de la

inmensa necesidad (Hadot, 1992/2001: 130). Ningún otro pensador, acaso con las notables excepciones de Montaigne y Spinoza, supo asumir su empresa intelectual con tanta plenitud y clarividencia como lo hizo Marco Aurelio.

4.2. Tres reglas de acción en una ética del presente

La filosofía contenida en las Meditaciones puede concentrarse en tres reglas de conducta o de acción (Hadot, 1992/2001: 51-52), las cuales, si bien recorren el texto de principio a fin, están condensadas en una meditación, en particular, portentosa por su capacidad de compendio. Nos referimos a la meditación 54 del Libro VII. En ella leemos estas palabras, que articulamos con una numeración con el propósito de advertir en ellas una sistematicidad no buscada probablemente por su autor, pero que favorece nuestro análisis:

> Por doquier y de continuo, de ti depende [1)] estar piadosamente satisfecho con la presente coyuntura, [2)] comportarte con justicia con los hombres presentes y [3)] poner todo tu arte al servicio de la impresión presente, a fin de que nada se infiltre en ti de manera imperceptible (Trad. cast.: 139).

En esta declaración hallamos, en verdad, los principales temas del pensamiento y el sentimiento del autor: aplicarse con justicia con los otros hombres; cuidar la «ciudadela interior» y circunscribir la vida al momento presente (VII, 29). Probablemente, no haya habido otro pensador, como lo fue Marco Aurelio, que haya reunido con mayor primor en su obra la ética del contento y la filosofía del presente. Las menciones al tiempo presente, marco necesario e ineludible de la existencia humana, son numerosísimas[3].

La preeminencia de la ética del presente es constante, asimismo, en el resto de los autores estoicos. Repárese, como ejemplo modélico de lo que decimos, en esta declaración de Séneca:

La causa principal de aquellos dos sentimientos [el temor y la esperanza] es que no sabemos acomodarnos a las circunstancias presentes, sino que remitimos el pensamiento hacia delante, a la idea de un futuro remoto. [...] No hay nadie que sea desgraciado por las cosas presentes (Ep., V, 7-8). (Trad. cast.: 10).

Si el mundo pertenece a la misma categoría intelectiva que la ciudad (IV, 3) y cada lugar en que uno habita reproduce la composición del cosmos, puesto que todo es lo mismo, entonces resulta que, al repetirse todo sin cesar, uno no vive más que en el tiempo presente. Y es el presente la dimensión en la que el hombre debe emplearse. En definitiva, cualquier lugar e instante son propicios para ser feliz y vivir contentamente, pues la vida, más que voluntad y representación, es opinión, y solo del hombre depende que esta sea positiva o negativa, provechosa o inconveniente

Nada nuevo bajo el sol. Una adaptación moderna de esta interpretación, vivamente estoica, la encontraremos en Baruch de Spinoza, la que entiende los acontecimientos naturales según un patrón general y universal que no varía ni puede cambiar, porque en rigor no se altera, porque no podría pasar a ser otra distinta a lo que la realidad es: única. Esta convicción inspira la metafísica racionalista que impregna el conjunto de la obra spinoziana, desde la lógica a la política. Es, por ejemplo, palpable la referencia en relación a su concepción de las estructuras políticas y sociales emancipadas del rigor de los tiempos históricos y de las coyunturas distintas, así como su argumentación según la cual la experiencia y la razón ya han revelado todas las formas de organizaciones políticas que los hombres hayan podido concebir y materializar (Vid., Tratado Político, I, § 3).

La concepción spinoziana de la realidad ha sido recogida, a su vez, por el filósofo contemporáneo Alain, con las siguientes palabras:

Representarse las cosas que existen en el tiempo, supone siempre y

necesariamente equivocarse, puesto que representa siempre el juzgar las cosas según las modificaciones de nuestro cuerpo, y juzgar el orden de las cosas según el orden de modificaciones de nuestro cuerpo (Alain, 1949: 73 y 74).

Tanto Marco Aurelio como Spinoza podrían suscribir este dictamen que el filósofo francés concede al holandés: «pues, estando todo relacionado en el Universo, y las causas cercanas dependiendo de otras causas y así indefinidamente, la explicación de un acontecimiento supone el conocimiento de todo el Universo» (ibíd.: 72).

Todo lo que se da en el mundo, toda naturaleza, en suma, se complace y contenta cuando sigue su propio camino (MA, VIII, 7). Pero ¿en qué consiste para el hombre la vida feliz?

En hacer lo que dicta la naturaleza humana. ¿Cómo conseguirlo? Con la posesión de los principios (dogmata) de los cuales dependen los impulsos y las acciones. ¿Qué principios? Los que siguen de conocer la distinción entre el bien y el mal, de la convicción de que nada es bueno para el hombre, si no le hace justo, juicioso, valiente y libre; como tampoco nada es malo, si no provoca en él los vicios que se le oponen (MA, VIII, 1, 12-16. Trad. cast.: 145 y 146).

4.3. «Vete, pues, contento, porque el que te despide también lo está.»

El talante contento de Marco Aurelio queda patente hasta sus últimas palabras testamentarias, no del hombre o del emperador, que no las conocemos con exactitud, sino del filósofo estoico que compone las Meditaciones. Son estas: ἄπιθι οὖν ἵλεως καὶ γὰρ ὁ ἀπολύων ἵλεως «Vete, pues, contento, porque el que te despide también lo está.» (MA, XII, 36. Trad. cast.: 217).

Al ofrecer esta traslación al español del testamento final de Marco

Aurelio somos conscientes de que nos apartamos significativamente de las versiones españolas y francesas que aquí venimos siguiendo, al menos en parte y hasta este momento. Ramón Bach Pellicer (Marco Aurelio, 1994) propone esta construcción: «Vete, pues, con ánimo propicio, porque el que te libera también te es propicio». Mientras que A.-I. Trannoy (Marc-Aurèle, 1939) sugiere esta otra: «Pars donc de bonne grâce por répondre à la bonne grâce de qui te libère».

El término griego aquí en discusión es, claro está, ἵλεως. Aunque por incompetencia filológica no seamos las personas más autorizadas para involucrarnos en una querella de este tenor, pensamos que la locución ἵλεως, forma ática de ἵλαον, puede traducirse, en efecto, como «propicio» o «favorable», pero también, y no con menos sentido, como «alegre» y «contento», vocablos que se corresponden justamente con la voz ἱλαρός. Este término está próximo a la expresión española «hilaridad», la cual proviene directamente del latín hilaritas, y no es extraña en la familia de conceptos con los que operamos.[4]

Por nuestra opción se decidió parcialmente también Ernest Renan, al ofrecer su particular interpretación: «Pars donc content; car celui qui te congédie est sans colère» (Renan, 1984: 163).

Esta fórmula de despedida de Marco Aurelio está anticipada por esta otra (MA, VIII, 47), en la que vuelve a emplearse la locución ἵλεως, la cual puede leerse un total de siete veces a lo largo del texto:

Vete, pues, de la vida con el ánimo favorable, como mueren los que cumplen su destino y se muestran benévolos con los que te han sido adversos (trad. cast.: 156).

Reparemos también en este párrafo:

Si te aplicas en vivir solo en el momento en que vives, a saber, el presente, podrás pasar el tiempo que te queda de vida en calma, con benevolencia y contento con tu divinidad interior (MA, XII, 3, 26-28. Trad. cast.: 208).

Y finalmente en este otro:

Pronto estarás muerto, y aún no eres sencillo, ni imperturbable, ni te has asegurado de que nada exterior puede dañarte, ni benevolente con todos, ni riges la sabiduría por la sola práctica de la justicia (MA, IV, 37, 11-13. Trad. cast.: 91).[5]

4.4. Y el fin del mundo antiguo

Tal vez nadie como Ernest Renan haya descrito con tanta pasión, y convicción a la vez, el impacto que tuvo la muerte de Marco Aurelio en la desaparición de un era —la antigua—, que el filósofo-emperador, en gran medida, fue capaz de erigir. «La fin du monde antique», así reza el subtítulo del memorable ensayo de Renan sobre el «saint empereur», con el que cierra simbólicamente (del mismo modo que Diógenes Laercio daba por finalizada la serie de las vidas de filósofos ilustres con el libro número diez consagrado a Epicuro) su monumental Historie des origines du christianisme (Historia de los orígenes del cristianismo).

El 17 de marzo de 180 fallece Marco Aurelio en las proximidades de Viena, en un campamento militar, custodiando el limes, en la frontera de la civilización. Ese día solo recibe a su hijo Cómodo, más por obligación paternal e imperial que por devoción personal. El filósofo moribundo vislumbra en sus últimos instantes de vida que aquel ser bárbaro y bruto que le oye sin escucharle, que tan poca prudencia e inteligencia ha recogido de su progenitor, no seguirá sus pasos ni perpetuará su estela.

La jornada de la muerte del filósofo-emperador representa el

momento decisivo en el que la ruina de la vieja civilización fue decidida (Renan, 1984: 278). Con Marco Aurelio desaparece una tradición brillante de gobernantes romanos, que desde Nerva, Trajano, Adriano, Antonino y él mismo habían sustituido la sucesión de tiranos —Calígula, Nerón y Domiciano—, quienes habían llevado a Roma al límite de la resistencia física y de la virtud moral y política.

Los filósofos que compartían doctrina con Marco Aurelio han desaparecido antes de él, y ya no habrá continuidad: los jurisconsultos toman el relevo y los reemplazan. Cómodo acaba materialmente con la dinastía de los Antoninos, y con su muerte violenta —tan violenta como la propia vida— abre un periodo convulso de emperadores puestos y depuestos por los ejércitos que llevará lo que quedaba del Imperio romano a la decadencia y definitiva caída.

Con él, la filosofía ha reinado. Durante un tiempo, gracias a él, el mundo ha sido gobernado por el mejor y más grande hombre de su siglo. Es importante que esta experiencia haya sido dada. ¿Ocurrirá una segunda vez? ¿Llegará a reinar la filosofía moderna, como reinó la antigua? ¿Tendrá su Marco Aurelio rodeado de Frontones y Junius Rusticus? (Renan, 1984: 277).

Con la desaparición de Marco Aurelio, la sabiduría y la serenidad dejan de estar presentes en la acción política de la Antigüedad. En rigor, el «mundo antiguo» queda atrás. El estoicismo abandona el Poder, aunque no perderá en el futuro energía ni fuerza entre los hombres prudentes. Porque para muchos, esta perspectiva moral e intelectual sigue definiendo la línea del horizonte en la que mirarse, en la que aprender a vivir, saber pensar y ser uno mismo.

[1]. Frank McLynn, por su parte, ha escrito sobre la «solemne melancolía de Marco Aurelio» (McLynn, 2008/2011: 149).

[2]. La versión española que venimos tomando aquí como referente propone esta otra opción: «no hay ninguna alegría que sea perversa» (Trad. cast.: 138. Ver Bibliografía).

[3]. Cfr. II, 14; III, 10; VI, 36; VI, 38; VII, 29; VII, 68; VIII, 36; IX, 6; XII, 1; XII, 3; XII, 26, etcetera.

[4]. Agradezco a Javier Baonza las sugerencias hechas en este párrafo de naturaleza filológica, que no he dudado en incorporar al texto. Lo cual demuestra, por cierto, que la «incompetencia filológica» allí mencionada más que «nuestra», sería «mía».

[5]. Recuerde el lector que hemos introducido, como ha sido habitual a lo largo de nuestro ensayo, algunas variaciones respecto a la versión de referencia.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de Marco Aurelio

Marco Aurelio (1994), Meditaciones. Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid.

Marco Aurelio (2004), Pensamientos. Cartas. Testimonios. Estudio preliminar, traducción y notas de Javier Campos Daroca, Tecnos, Clásicos del Pensamiento, Madrid.

M.A. : Tas eis eauton en A. S. L. Farquhardson, The meditations of the emperor Marcus Aurelius, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1944 (reimpresión, 1968), pp. 4-250.

Marc-Aurèle (1939), Pensées. Texte établi et traduit par A. I. Trannoy. Préface d'Aimé Puech. Paris, Ste d'éditions Les Belles Lettres, Collection des Universités de France.

Referencias generales

AAVV (1979), Marc Aurel. Ed. von Richard Klein, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Alain (Emile Chartier) (1949/2003), Mira a lo lejos. 66 escritos sobre la felicidad. Edición y traducción de Emilio Manzano, RBA, Barcelona.

Annas, Julia (1993), The Morality of Happiness. Oxford University Press, New York.

Arendt, Hannah (1956-1959/1997), ¿Qué es la política? Traducción de Rosa Sala Carbó, Paidós I.C.E./U.A.B., Barcelona.

Aristóteles, EN: Ethica Nicomachea; trad. cast.: (1949/1989), Ética a Nicómaco. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. También he tenido en cuenta: (1985/1993), «Ética Nicomáquea», en Ética Nicomáquea. Ética Eudemia. Introducción de Emilio Lledó Iñigo y traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid.

— Pol: Politica; trad. cast: (1977), La Política. Edición preparada por Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Editora Nacional, Madrid.

— EE: Ethica Eudemia; trad. cast.: (1985/1993), Ética Nicomáquea. Ética Eudemia. Introducción de Emilio Lledó Íñigo y traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid.

— (1996), El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX, I, Sirmio, Barcelona.

— RE: Rethorica; trad. cast.: (1990/1999), Retórica. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Gredos, Madrid.

Bodei, Remo (1991/1995), Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político. Traducción de Isidoro Rosas, Fondo de Cultura Económica, México.

Bodson, A. (1967), La morale sociale des derniers stoïciens. Sénèque et Marc Aurèle. Société d´Edition «Les Belles Lettres», Paris.

Bridoux, A. (1966), Le stoïcisme et son influence. Libraire Philosophique J. Vrin. Paris (especialmente el capítulo 8, «Le Stoïcisme impérial», pp. 155-190).

Bueno, Gustavo (1974), La Metafísica Presocrática. Pentalfa Ediciones, Oviedo.

Canto-Sperber, Monique (2001/2002), La inquietud moral y la vida humana. Paidós, Barcelona.

Cochrane, Charles N. (1939/1983), Cristianismo y cultura clásica. Traducción de José Carner, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Descartes, René (1649/1997), Las pasiones del alma. Traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Tecnos, Madrid.

D.L.: Diógenes Laercio, De vitis et placitis philosophorum; (1964) Edición crítica de H. S. Long, 2 vols. Clarendon Press, Oxford; trad. cast.: (2000), Vidas de filósofos ilustres. Versión de José Ortiz y Sanz, Iberia, Barcelona, 2000].

Epicteto, DA: Dissertationes; trad. cast.: (1993), Disertaciones por Arriano. Traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid. Se ha consultado asimismo esta otra edición: (1973), Pláticas por Arriano. Edición bilingüe griego/español. Texto revisado y traducido por Pablo Jordán de Urríes y Azara. 4 vols. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Barcelona.

— Ench., Enchiridion; trad. cast.: (1995), «Manual. Fragmentos», en Tabla de Cebes; Rufo, M., Disertaciones. Fragmentos menores; Epicteto, Manual. Fragmentos. Introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid.

Epicuro (1995), Obras Completas. Edición de José Vara, Cátedra, Madrid.

Fray Antonio de Guevara (1994), «Libro Áureo de Marco Aurelio», Obras completas, tomo I. Edición a cargo de Emilio Blanco, Biblioteca Castro, Madrid, pp. 1. 333 [1528]. Existe edición digital de esta obra en la Red en el Proyecto Filosofía en Español: www.filosofia.org

Fronto (1955), The Correspondance of M. Fronto. Edición y traducción de C. R. Haines, 2 vols. (Collection Loeb), Londres-Cambridge (Mass.).

Frontone, M. C. (1974), Opere. A cura de Felicita Portalupi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino.

Foucault, Michel (1984a/1995), Historia de la sexualidad, 3: La

inquietud de sí. Traducción de Tomás Segovia, Siglo XXI de España, Madrid.

— (1984b/2002), «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en Carlos Gómez (ed.), Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX. Alianza, Madrid.

Goldsworthy, Adrian (2003/2010), En el nombre de Roma. Los hombres que forjaron el Imperio. Traducción de Ignacio Hierro, Ariel, Barcelona.

Grimal, Pierre (1991/1997), Marco Aurelio. Traducción de Mónica Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Hadot, Pierre (1992/2001), La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Fayard, Paris.

Kant, Immanuel. (1975), Crítica de la razón práctica. Traducción de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid.

Kenny, Anthony. (1992/2000), Aristotle in the Perfect Life. Clarendon Press, Oxford.

LEA, Los estoicos antiguos (1996). Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Gredos, Madrid.

Long, A. A. (1984/1987), La filosofía helenística. Versión española de P. Jordán de Urries, Alianza Universidad, Madrid.

— (1996/2001), Stoic Studes. University of California Press, Los Angeles.

Lledó, Emilio (1994), Memoria de la ética. Taurus, Madrid.

McLynn, Frank (2008/2011), Marco Aurelio. Guerrero, filósofo, emperador. Traducción Teresa Martín Lorenzo, La Esfera de los Libros, Madrid.

Mill, John Stuart (1859/1986), Sobre la libertad. Traducción Pablo de Azcárate, Alianza, Madrid.

Montaigne, Michel de (1962), O.C., Oeuvres Complètes. Textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.

Nietzsche, Friedrich (1887/1980), La genealogía de la moral. Traducción de Rafael Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.

Nussbaum, Martha C. (1994/2003), La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística. Traducción de Miguel Candel, Paidós, Barcelona.

Ortega y Gasset, José (1927/1986), Mirabeau o el político, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.

Platón (1900/1967), Platonis Opera. Al cuidado de J. Burneo, 5. vols., Clarendon Press, Oxford.

— Alc. I, Alcibíades I; trad. cast.: (1992b), «Alcibíades I», en Diálogos VII (Dudosos, Apócrifos, Cartas). Traducción, introducción y notas por Juan Zaragoza. Gredos, Madrid.

— Ap, Apologia; trad. cast: (1997), «Apología», en Diálogos I. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz. Gredos, Madrid.

— Phaedo, Phaedo; trad. cast.: «Fedón» en Diálogos III. Traducción, introducción y notas por C. García Gual, Gredos. Madrid.

— Rep, Respublica (Politeia); trad. cast.: (1992a), «República», en Diálogos IV. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid.

Renan, Ernest (1984), Marc-Aurèle ou la fin du monde antique. Préface d´Yves Bonello, Le Livre de Poche, Paris [1882].

Rodríguez Genovés, Fernando (1996), Razones para la ética. Ensayos de ética autónoma y de humanismo racional. Edicions Alfóns El Magnànim-IVEI, Valencia.

— (2001), Saber del ámbito. Sobre dominios y esferas en el orbe de la filosofía. Síntesis, Madrid.

Romains, Jules (1968), Marc-Aurèle ou l´ Empereur de bonne

volonté. Flammarion, Paris.

Séneca, Lucio Anneo, CONS. Escritos consolatorios; trad. cast.: (1999), Escritos consolatorios. Introducción, traducción y notas de Perfecto Cid Luna, Alianza, Madrid.

— Ad Helv. Matr.: Ad Helviam matrem de consolatione, en CONS.

— Ad Marc.: Ad Marciam de consolatione, en CONS.

— Ad. Pol.: Ad Polibium de consolatione, en CONS.

— Ep. Ad Lucilium epistulae morales. Trad. cast.: (1985), Cartas morales a Lucilio. Introducción de Eduardo Sierra Valentí. Traducción y notas de Jaime Bofill y Ferro, Planeta, Barcelona.

— De tranq. an.: De tranquillitate animi. Trad. cast. : «De la tranquilidad de espíritu», en Diálogos. Introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro. Gredos. Madrid, 2000.

Tugendhat, E. (1984/1988), Problemas de ética. Traducción castellana de Jorge Vigil. Crítica, Barcelona.

Weber, M. (1919/1979), El político y el científico. Introducción de Raymond Aron. Traducción castellana Francisco Rubio Llorente. Alianza, Madrid.

Wünsche, R. (2003), Marc Aurel. Sttatliche Antikenammlungen und Glytothek München, München.

Despedida

Y si te acostumbras a ejercitarte de este modo, verás qué hombros se te ponen, qué tendones, qué vigor; ahora solo [tienes] argumentitos y nada más.

Epicteto, Disertaciones, II, XVIII.

Marco Aurelio. Una vida contenida.

Primera edición

© Fernando R. Genovés

Diseño de portada:

© Sandra Delgado

© Ediciones Evohé, 2012

www.edicionesevohe.com

www.evohedigital.com

www.eldesvandelaspalabras.com

ISBN: 978-84-15415-17-6